

De Descartes a Kant

Historia de la Filosofía Moderna

Víctor Sanz Santacruz



DE DESCARTES A KANT.
HISTORIA DE LA FILOSOFÍA MODERNA

VÍCTOR SANZ SANTACRUZ

DE DESCARTES A KANT. HISTORIA DE LA FILOSOFÍA MODERNA

Tercera edición revisada



EDICIONES UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S.A.
PAMPLONA

COLECCIÓN FILOSÓFICA NÚM. 184

Primera edición: 1991, con el título *Historia de la Filosofía Moderna*
Tercera edición: Febrero 2005

Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA)
Plaza de los Sauces, 1 y 2. 31010 Barañáin (Navarra) - España
Teléfono: +34 948 25 68 50 - Fax: +34 948 25 68 54
e-mail: eunsa@cin.es

ISBN: 84-313-2254-3
Depósito legal: NA 361-2005

Composición: Adolfo Castaño de León

Imprime: IMAGRAF, S.L.L. Mutilva Baja (Navarra)

Printed in Spain - Impreso en España



A la memoria de mi hermano Juan Ramón

ÍNDICE GENERAL

SEGUNDA PARTE:
EL EMPIRISMO BRITÁNICO

TERCERA PARTE:
LA ILUSTRACIÓN

CUARTA PARTE:
LA FILOSOFÍA TRASCENDENTAL KANTIANA

INTRODUCCIÓN

Las diferentes etapas en las que es costumbre dividir la historia de la filosofía –que, por otra parte, se ajustan a la división de la historia en general–, plantean la cuestión de la especificidad característica de cada una de ellas, en el seno del denominador común que es la filosofía en su historia o la historia de la filosofía. No se trata aquí de volver sobre el dilema de la continuidad o discontinuidad en la historia de la filosofía, sino más bien de poner de relieve las líneas de fuerza que vertebran la especulación de un período determinado y permiten señalar unos rasgos distintivos y peculiares que la diferencian y le proporcionan un perfil propio. Porque, por encima de los matices y acentos –en ocasiones muy marcados– que perfilan el filosofar de una época o periodo, es evidente que hay una clara unidad, que lleva consigo un talante de fondo también común. Se puede hablar, por tanto, con mayor motivo si nos limitamos al pensamiento occidental, de una continuidad fundamental, que no es continuismo, definida por el deseo de saber que se concreta y manifiesta en el preguntarse como actitud propiamente filosófica. Con independencia de que la formulación de las preguntas adquiera tonalidades muy variadas, de acuerdo con las circunstancias de cada lugar y momento histórico, hay una comunidad de fondo en los temas que son objeto de la indagación filosófica, pues responden a cuestiones intemporales que afectan a la esencia humana misma y trascienden todo particularismo histórico.

1. EN TORNO AL TÉRMINO «MODERNO»

En lo que respecta a la historia de la filosofía moderna, nos interesa el término *moderno*, no sólo como una denominación convencional empleada para designar un periodo concreto, sino en la propia significación y connotaciones que el vocablo incluye.

La palabra *moderno* –de cuyo uso latino hay testimonios que se remontan a fines del siglo V de nuestra era– tiene un carácter claramente relativo, en cuanto opuesto a antiguo. En este sentido, su empleo a lo largo de la Edad Media se va haciendo común, al principio con una connotación sólo cronológica. En las lenguas romances, Dante y Petrarca usan ya el término *moderno* con un significado ideológico, valorativo, que implica una cierta descalificación o desprestigio de lo antiguo. Este cambio de perspectiva hace que lo moderno, al diferenciarse de lo antiguo y distanciarse de ello, atraiga sobre sí la atención y surge entonces la idea de modernidad como valor, lo cual comporta una cierta sustantividad, que va más allá de la mera sucesión temporal. El carácter positivo y sustancial de lo moderno aparece de manera más patente en la división tripartita de las edades históricas, que se generaliza desde fines del siglo XVII. Hablar de edad antigua, media y moderna permite resaltar los dos extremos, frente al significado despectivo de «edad media», entendida como un mero interregno sin brillo ni peso propio. Además, la «edad moderna», que se distingue de inmediato de la que le precede, aspira a rivalizar con los antiguos, a los que imita y admira, con la esperanza de convertirse ella misma en modelo para los tiempos venideros. La modernidad es consciente de su propio valor y así, cuando, en la célebre «querella de los Antiguos y Modernos» de finales del siglo XVII, Perrault afirma: «somos nosotros los antiguos», está proponiendo a su propia época como modelo y arquetipo, es decir, convirtiéndola en *clásica*, sin esperar a que el paso del tiempo emita el juicio. La modernidad, por tanto, buscar perpetuar la novedad en que ella misma consiste.

Se aprecia ahora una característica muy arraigada de la mentalidad de los nuevos tiempos: la autorreferencialidad, que es debida a la conciencia de su propia singularidad y del lugar que ella misma está llamada a ocupar en la historia. Esta actitud va unidad a un desprecio y minusvaloración de las épocas anteriores, especialmente la «edad media», y revela, como otro de sus rasgos distintivos, la ausencia de sentido histórico; ausencia que, por paradójico que parezca, es compatible con el nacimiento de la concien-

cia histórica, debido a una sobreestimación del propio tiempo, que tiene como consecuencia la tendencia a juzgar la historia anterior desde el presente. Esto dificulta la comprensión de las circunstancias peculiares de cada época, que es siempre abordada desde categorías previas, fuente a su vez de anacronismos y prejuicios. De esta manera, lo moderno adquiere un sentido cultural más que cronológico e histórico: expresa un conjunto de ideas y valores con contenido peculiar, que sirven como punto de comparación para juzgar las épocas anteriores y dejan ver una no disimulada conciencia de la propia superioridad.

2. El problema de la periodización

Los periodos históricos constituyen un instrumento útil en la medida en que no sean en exceso deudores de una obsesión clasificatoria, que acabaría por desvirtuar la realidad y reducirla a moldes artificiales que la encorsetan y violentan. En el otro extremo, la ausencia de líneas y puntos de referencia impediría todo acceso cognoscitivo a la realidad histórica, abandonada a una dinámica caótica que nos desbordaría y aparecería como algo irracional y enmarañado. Por eso, a la hora de afrontar el sentido y alcance de las periodizaciones históricas, conviene subrayar el carácter orientador y regulativo que tienen, lo cual exige que se las dote de una cierta flexibilidad y amplitud y que no se las considere como totalidades cerradas. La excesiva rigidez y fijación de los contornos de las edades y épocas pierde de vista el significado y complejidad del fluir histórico, que está en la base de su dinamismo interno y que hace imposible una perfecta comprensión y aferrabilidad, es decir: no cabe agotar su conocimiento.

El problema se agudiza especialmente en lo que respecta a los límites o fronteras entre unos periodos y otros. La necesidad de fijar una fecha no puede ser tomada en su literalidad última; la fecha de inicio y fin de una edad o época histórica tiene, si cabe, una dimensión aún más claramente simbólica, que ha de ser interpretada en un sentido muy amplio, so pena de incurrir en una visión apriorística que se sitúe al margen de la historia viva y real. Concretamente, en lo que concierne al comienzo de la Edad Moderna, es frecuente barajar, entre otras, las fechas correspondientes a la caída de Constantinopla (1453), el descubrimiento de América (1492) y el

comienzo de la reforma protestante (1521); no sería difícil, sin embargo, aportar datos que muestren la presencia de elementos típicamente «modernos» en fechas muy anteriores, así como la pervivencia de características que se consideran «medievales» en plena Edad Moderna.

En el terreno de la filosofía, la discusión en torno al inicio de la época moderna se centra sobre todo en la inclusión o no dentro de ella del pensamiento renacentista. Hay razones para asignarlo tanto a la filosofía moderna como a la filosofía medieval, e incluso puede intentarse considerarlo con un carácter en cierto modo sustantivo, situándolo como puente entre una época y otra, de manera que ayude a explicar el tránsito gradual de la Edad Media a la Edad Moderna. Por otro lado, la actividad filosófica que se desarrolla en el Renacimiento plantea un problema interno de unidad, tanto temática como cronológica, debido a los desfases que presenta. Esto ha llevado a que algunos estudiosos, en vez de hablar de una filosofía *del* Renacimiento, prefieren emplear expresiones como «la filosofía *en* el Renacimiento» o bien «*las* filosofías del Renacimiento», poniendo de relieve la diversidad de planteamientos y la dificultad de dar con una línea común que unifique de algún modo la producción filosófica de los siglos XV y XVI.

Bajo el rótulo general de «renacimiento» conviven corrientes muy dispares entre sí, que autorizan a hablar de una fragmentación del saber filosófico como rasgo peculiar, aunque negativo, para describir este periodo. La vuelta al platonismo; el interés por las ciencias, que está en la base de la revolución científica que influirá grandemente en el encaminamiento de la filosofía moderna; la mayor importancia concedida a la filosofía política, que da lugar a la aparición de las utopías –una especie de género filosófico-político-literario– que surgen en esta época; el movimiento místico que se desarrolla en el área germánica, etc., dan buena prueba de la diversidad a la que se ha aludido.

En líneas generales, la especulación renacentista carece de grandes figuras, si se la compara con otras épocas de la historia, pese a lo cual no se deben pasar por alto la profundidad del pensamiento de algunos autores ni la influencia ejercida sobre filósofos posteriores de primera línea. Baste citar a Nicolás de Cusa, Böhme, Galileo, Suárez, Montaigne, Bruno, Maquiavelo para confirmarlo.

En el intento de justificar la exclusión de la época renacentista de este manual –que no significa ni mucho menos una toma de postura definitiva acerca del problema, sino que obedece más bien a razones de oportunidad–

, dos son los motivos principales que me han inducido a ello: en primer lugar, la época renacentista, por su carácter de transición, si bien favorece la tesis de una continuidad de fondo en la historia de la filosofía, quizá dificulte la comprensión de lo específico de la modernidad filosófica. En este sentido, uno de los aspectos netamente modernos que en el Renacimiento no está, por lo general, tan claramente definido, es la conciencia de novedad, que en autores como Descartes y F. Bacon aparece como la pretensión de constituir un comienzo *ex novo*. Ciertamente, como se indicará en su momento, esta actitud no pasa de ser una vana pretensión, pues es innegable la relación de dependencia que tanto uno como otro autor tienen respecto del pasado y que documentados estudios han puesto de manifiesto en los últimos años. Pero lo que quiero resaltar al guiarme por este criterio es la singular actitud, que adopta la forma de un proyecto consciente y querido, de los tiempos nuevos. Frente a este talante optimista y decidido[1], el Renacimiento en su conjunto representa más bien –para decirlo con la conocida expresión kantiana– «un mero andar a tientas», un periodo de transformaciones en el que no se vislumbra todavía con claridad el objetivo que se persigue y se carece de la seguridad y certeza, así como del afán de totalidad sistemática, característico de los primeros planteamientos que propiamente podemos denominar «modernos».

En segundo lugar, el hecho de situar a Descartes al comienzo y a Kant al final del periodo tiene la ventaja de subrayar la relevancia de estos dos autores, que sirven para enmarcar la época que se estudia. Por lo que respecta a Descartes, además de que se ha hecho ya tradicional comenzar con él la exposición de la filosofía moderna, la unanimidad en la atribución del calificativo de iniciador y «padre» de esta época filosófica es completa, no exenta de afirmaciones grandilocuentes y exageradas que sonrojarían quizá al propio interesado. En cuanto a Kant, nos enfrentamos aquí con un nuevo problema: el del final de esta época, con el agravante de que parece todavía menos legítimo establecer una cierta ruptura o interrupción entre Kant y la posteridad, en la que despunta la figura imponente de Hegel. Tan es así, que se podría apuntar la conveniencia de considerar como final –todo lo convencional que se quiera– de la filosofía moderna a Hegel y no a Kant. A esta previsible objeción debo comenzar

1. En algún caso –recuérdese a Descartes y Rousseau, por ejemplo– podría hablarse incluso de una actitud «visionaria», pues es una visión o sueño lo que se halla en el punto de partida del despliegue del pensamiento y de las pretensiones a que aspira.

por responder que, en efecto, no tiene sentido establecer una interrupción entre ambos autores; a este propósito, hay que decir que la introducción de un cuarto periodo histórico tiene un alcance todavía más convencional, máxime si tenemos en cuenta que el término de «filosofía contemporánea» eleva a extremos insospechados las paradojas y anacronismos que la noción de «filosofía moderna» contiene. El cuarto periodo, al menos en lo que concierne a la historia de la filosofía, puede ser admitido, fundamental pero no exclusivamente, por razones externas que se apoyan sobre todo en la conveniencia –o incluso necesidad– «material» de acotar el ámbito de estudio, para no convertirlo en una tarea inasequible. Junto a esto, el hecho de colocar a Kant al final de la filosofía «moderna» y comienzo de la así llamada «contemporánea», tiene la ventaja de que de este modo se hace recaer la atención sobre dos autores que, sin lugar a dudas, constituyen los hitos más señalados del pensamiento moderno. El motivo, por tanto, de la división entre filosofía moderna y contemporánea, tal como aquí se ha establecido, obedece a criterios pedagógicos y de simple distribución de la materia objeto de estudio, pero no es sin embargo algo caprichoso o aleatorio, sino que respeta y tiene en cuenta razones filosóficas internas.

Antes de finalizar este apartado, quiero referirme a un último aspecto acerca del orden seguido en la exposición de las distintas filosofías, tal como se refleja en el índice. El criterio adoptado combina la perspectiva cronológica y la sistemática, con el fin de no privilegiar exclusivamente el punto de vista temporal, en perjuicio de la unidad y relación entre las diversas doctrinas filosóficas. Es, por otra parte, una solución habitual en las exposiciones de historia de la filosofía, que responde a un afán pedagógico y a la propia imposibilidad metafísica de que la historia como ciencia –en este caso, la historia de la filosofía– refleje la estricta contemporaneidad de la historia viva y real. Por lo demás, se han seguido aquí los modos de proceder acostumbrados, tanto a la hora de agrupar a los representantes de cada uno de los dos grandes movimientos filosóficos de la primera parte de la época moderna –racionalismo y empirismo–, como cuando se trataba de establecer, dentro de cada uno de ellos, el orden entre los diferentes autores, donde por lo general se ha adoptado un criterio cronológico, con algunas salvedades; así, Malebranche precede a Spinoza, aunque sea ligeramente posterior en el tiempo, con el fin de que se aprecie mejor la relación del primero con la filosofía cartesiana y la singularidad del pensamiento de Spinoza, aunque se inscribe en esa misma tradición. Este método expositivo mixto pretende facilitar una visión de conjunto

que el sometimiento a un criterio rigurosamente cronológico tiende a disgregar o lo dificulta en extremo.

3. ALGUNOS RASGOS CONFIGURADORES DE LA FILOSOFÍA MODERNA

Con frecuencia se ha señalado la unidad interna de la filosofía moderna. Esta afirmación, sustancialmente verdadera, no debe llevarnos sin embargo a intentar una exposición demasiado unitaria y monolítica de este periodo, pues en tal intento habría que dejar fuera aportaciones muy valiosas, o interpretar otras de manera forzada y poco respetuosa con su realidad misma. Por esta razón, no se ha de esperar del presente apartado un desarrollo del pensamiento moderno a partir de una sola idea o, al menos, demasiado lineal. Ciertamente, se aspira a ofrecer una visión de conjunto –que no es lo mismo que una visión unitaria– a partir de los principales temas que están en la base del filosofar de esta época y constituyen explícitamente objeto de su consideración. Este modo de proceder no ha de entenderse tampoco como una mera yuxtaposición de problemas inconexos entre sí. En suma, se pretende que la síntesis a la que todo conocimiento aspira, aunque de alguna manera sea inducida por las alusiones –y omisiones– que se hagan en estas páginas, no se ofrezca dada de antemano, como un *a priori*, sino que esté mediada por la propia reflexión del lector.

Como hilo conductor de las consideraciones que siguen, vamos a escoger los tres grandes temas –explícitamente señalados por Descartes y Kant, entre otros– que conforman el ámbito de intereses del pensamiento moderno y, más en general, del quehacer filosófico de todos los tiempos: el sujeto, el mundo y Dios; o formulados de otra manera: el hombre, la naturaleza y el Absoluto. Se trata, como es lógico, de tres temas que están entrelazados y es precisamente el estudio de esta relación lo que permite descubrir interesantes condicionamientos y acentos en los que, en definitiva, consistirá lo específico del modo de pensar moderno en comparación con las líneas fundamentales de la especulación antiguo-medieval.

En el entramado constituido por estos temas, llama la atención el lugar preponderante otorgado al sujeto humano, que no sólo, merced a la

reflexión, constituye el punto de partida, sino que incluso se destaca como fundamento, pues Dios –no lo olvidemos– es garante, pero no propiamente fundamento, además de que, por otro lado, está condicionado a la idea que de Él posee el hombre como algo propio. Así las cosas, –y debido al carácter fuertemente teísta del filosofar moderno que tiene su manifestación más extrema en Malebranche–, se comprende que tienda a configurarse como una *teodicea*, es decir, una justificación de Dios desde el hombre; justificación que responde en el fondo a una exigencia de la razón humana, que necesita ser confirmada, y no tanto, como parecería a simple vista, de una especie de marcha atrás en el proceso, al advertir que se había llegado quizá demasiado lejos. De ahí que, en último término, la *teodicea* no es sino una autojustificación por parte del hombre.

La primacía del sujeto se apoya en la confianza optimista en la razón, que, debido a la dimensión predominantemente reflexiva que adopta en la modernidad, concluye en una autoafirmación del hombre. De esta manera el hombre pasa a erigirse como medida de todas las cosas y, en primer lugar, de sí mismo: es la autonomía como rasgo distintivo de la subjetividad. La autonomía refuerza la independencia del sujeto –que se ve en cierta manera como algo absoluto– y le capacita para someter a sí todas las cosas. En primer término, la naturaleza, según el célebre texto cartesiano –mil veces citado– que aboga por una filosofía práctica que haga a los hombres «dueños y señores de la naturaleza» y les permita utilizarla en su propio provecho. La acción del hombre sobre la naturaleza es uno de los aspectos de la cultura, concretamente la técnica, que se ve facilitada por los progresos de la ciencia moderna y los innegables éxitos que ésta va conquistando. Ahora bien, los éxitos de la ciencia hacen que cada vez se deposite en ella una confianza mayor, hasta llegar a sacralizarla y considerarla como la solución de todos los problemas humanos.

El prestigio adquirido por la ciencia tiene una doble consecuencia; por un lado, lleva a proponerla como modelo de conocimiento riguroso, científico, con lo cual queda descalificado indirectamente todo conocimiento que no se ajuste a este modelo y que es entonces relegado al nivel de la opinión o de la fe. Como además es cada vez mayor el rigor y la meticulosidad que se exige para que un conocimiento sea considerado estrictamente «científico», el resultado es que se va reduciendo el ámbito reservado a la razón científica y se amplía, por el contrario, aquel que se deja en manos de la opinión, la fe o la creencia –la voluntad, en suma–, lo cual explica que el voluntarismo sea, paradójicamente, una de las señas de identidad de la filosofía moderna. Ésta, desde Descartes y Bacon, se afana

por aproximar su método al matemático en busca de la exactitud y certeza que proporciona. La impronta de Galileo, con su convencimiento de que la naturaleza posee una estructura inteligible escrita en caracteres matemáticos, se deja sentir en el racionalismo de raigambre cartesiana. El impulso que más tarde dará Newton a la física influirá sobre todo en Kant, que piensa que verdadera metafísica sólo será aquella cuyo método coincida con el introducido por Newton en la ciencia física.

La segunda consecuencia es que cada una de las ciencias, pese a la pretensión cartesiana de una ciencia única que las comprenda todas merced a un método universal, va acotando un campo determinado de estudio sobre el que ejerce una total autonomía, que impone sus leyes también al sujeto que investiga. Se produce así una parcelación de la realidad como suma o agregado de totalidades inconexas, que acaban por escindir al hombre y encuentra su manifestación más acabada en el típico dualismo que recorre la filosofía moderna, desde el problema de la relación alma-cuerpo en Descartes, hasta el supremo intento kantiano de conciliar naturaleza y libertad, o, lo que es lo mismo, el mundo de la necesidad, sobre el que versa la ciencia, y el mundo moral.

Se ha apuntado ya otro elemento constitutivo del filosofar moderno, que también es deudor del nuevo valor concedido a la ciencia: la preocupación por el método. Este interés se debe a que en el método se encuentra en germen el desarrollo de la filosofía; el método no es sólo la imprescindible puerta de entrada al edificio de la ciencia, sino que él mismo, más allá de un sentido introductorio o propedéutico, contiene la clave que revela la estructura misma de la realidad y nos permite entenderla. En la medida en que la filosofía, sobre todo en la corriente racionalista, se entiende como despliegue de la razón, el método forma parte del saber mismo, es un elemento constitutivo, y no sólo dispositivo, de la verdad en la que el sistema consiste.

La primacía del método lleva a una hipertrofia, es decir, prescinde de la finalidad a la que se ordena. Esto significa el desarrollo del mecanicismo, con su rechazo de las causas finales, a lo largo de la época moderna. La única causalidad real, eficaz, será ahora la causalidad eficiente, la que tiene que ver con el movimiento, la generación y la producción, siendo relegada la causa final al ámbito de la creencia –como ocurre en Spinoza– que, en suma, no es más que el ámbito de la ignorancia. La finalidad es, pues, debida a una intervención humana, supone una ilegítima intromisión de la categoría meramente pensada –o imaginada– en la diná-

mica de lo real. Ahora bien, una causalidad eficiente sin causalidad final perpetúa indefinidamente el producir en que tal causa consiste, como si de un mecanismo sin fin se tratara, y hace de la realidad física algo autónomo y autosuficiente, regido por leyes homogéneas y necesarias.

Cuando se intentan describir los caracteres o rasgos generales de la Edad Moderna, es frecuente aludir a la *secularización* como uno de los signos distintivos de la época, especialmente si ésta es comparada con la que inmediatamente la precede. Sin embargo, la noción de secularización no tiene un único sentido, de manera que admitirla para caracterizar esta época de la cultura sin haber antes intentado delimitar qué se entiende por ella, no sirve de mucho[2]. Así, por ejemplo, podría considerarse como signo de «secularización» el hecho de que el cultivo de la filosofía a partir del Renacimiento deja de ser tarea casi exclusiva de los clérigos, lo cual explica a su vez que los principales filósofos de la modernidad hasta Wolff no pertenezcan al ámbito académico universitario, debido a la vinculación que las universidades, desde su mismo nacimiento, tienen con las instituciones eclesiásticas; en esta misma línea, puede señalarse también la progresiva sustitución del latín como vehículo de la cultura en general, y también de la filosofía, por las lenguas vernáculas. Estas manifestaciones son paralelas a la intervención cada vez menor de las autoridades eclesiásticas en los asuntos civiles que no son de su estricta competencia. Se pone así de relieve una de las diferencias entre la época medieval y la moderna, que afecta sobre todo al modo de entender las relaciones entre la Iglesia y el poder civil.

En la Edad Media se establece la relación entre religión y política de un modo que se presta a confusión, en cuanto que tiende a reducir lo cristiano a lo «eclesiástico», encarnado en la dimensión visible y temporal de la Iglesia, con la consiguiente pugna entre sacerdocio e imperio, que se materializa en el célebre conflicto de las investiduras. Todo aquel que considere estas relaciones como un modelo o paradigma, al margen de las circunstancias históricas determinadas en que tuvieron lugar, tenderá inevitablemente a juzgar la modernidad como una época en la que se da un fuerte proceso secularizador, entendido como descristianización de las instituciones que constituyen la trama político-social del actuar humano. Sin embargo, visto con una mayor perspectiva histórica, más bien habría que considerar que ese proceso, en sí mismo, pone término a una «clerica-

2 Sobre los diversos sentidos del término *secularización* y su desarrollo, cfr. ILLANES, J. L., *Cristianismo, Historia, Mundo*, Eunsa, Pamplona, 1973, pp. 19-46

lización» en la que se había incurrido, lo cual permite comprenderlo positivamente como la toma de conciencia de la autonomía –no absoluta o desligada totalmente de Dios– de lo terreno y temporal y de la consiguiente libertad responsable que el hombre tiene en la historia.

El otro de los sentidos principales del término secularización, relacionado con lo que se acaba de decir, interpreta la autonomía o separación de lo político y religioso como algo absoluto, que acaba rechazando toda hipótesis trascendente y hace del hombre el centro del universo y el origen último de toda explicación de la realidad. Este modo de entender la cuestión da lugar a dos actitudes opuestas, mutuamente excluyentes, pero que coinciden en su radicalismo y en la actitud maniquea que adoptan.

Entre quienes se oponen a esta visión del mundo y de la historia, algunos consideran que el ideal que se ha quebrado es el que se había llevado a la práctica en la Edad Media, que emerge así como un modelo intemporal al que es necesario volver. El concepto idealizado y elogioso de la Edad Media tiene como contrapartida un severo juicio de la Edad Moderna –y especialmente de su filosofía–, calificada de intrínsecamente atea y apartada totalmente del cristianismo[3]. De otra parte, están los que aceptan este modo de interpretar la secularización y consideran que se trata de un fenómeno positivo, en la medida en que libera al hombre de las ataduras y constricciones que le mantenían en una edad infantil, permitiéndole así llegar a la madurez. La época medieval es para ellos una etapa oscura y de ignorancia, que se corresponde con la infancia del hombre; la modernidad, en cambio, supone el reencuentro del hombre consigo mismo, la toma de conciencia de su grandeza y el convencimiento de que no hay nada por encima de él a lo que deba estar sujeto.

Ambas posiciones responden a un mismo modelo, aunque de signo contrario, que está presidido por una sobrevaloración de la dimensión his-

3. La tesis que subraya en exceso la separación de la modernidad respecto del cristianismo –se juzgue esta como algo positivo o negativo– resulta demasiado esquemática, pues no tiene suficientemente en cuenta que, como se ha señalado con frecuencia, muchas de las categorías típicamente modernas han sido tomadas del cristianismo, bien modificando su sentido, o sacándolas de contexto e hipertrofiando unas en perjuicio de otras. Baste citar, como ejemplo, el lema revolucionario por antonomasia: «libertad, igualdad, fraternidad», o la idea misma de progreso que está en la base de la filosofía de la historia de la edad moderna y que se asienta, en último término, sobre una concepción del curso histórico de índole cristiana, que tiene en San Agustín su exponente más preclaro. Por eso, no es exagerado afirmar que el cristianismo constituye el *humus* de la cultura moderna, la tierra fértil de la que ésta recibe su alimento y no algo ajeno o simplemente yuxtapuesto, aunque no puede negarse que algunas de las derivaciones de esa cultura se han vuelto contra los principios cristianos que las inspiraron.

tórica. En sus manifestaciones más radicales, podrían designarse como tradicionalismo y progresismo, respectivamente. Tanto uno como otro extremo no advierten el carácter relativo de lo histórico, que se resiste a ser absolutizado, so pena de quedar desvirtuado en su esencia misma; en su base se halla, pues, una precisa *filosofía de la historia* que –a pesar del pesimismo de la postura tradicionalista– se apoya en una optimista confianza en la capacidad de la razón humana para elevarse a una comprensión total de la entera historia, entendida como un proceso unitario y global que, así considerado, no puede consistir más que en el despliegue de la razón, es decir, se trata de un proceso meramente racional o ideal.

No cabe duda de que el filosofar moderno se ha deslizado por la pendiente de un progresivo alejamiento de Dios, hasta llegar a negarle. Se puede decir, incluso, que le negación de Dios –más o menos explícita– constituye una característica aplicable a no pocos filósofos, especialmente en los dos últimos siglos. Sin embargo, esta dirección seguida por el pensamiento moderno en sus representantes más significativos no ha de verse como una consecuencia necesaria que se halla implícita en el abandono del modelo medieval. El concepto positivo de secularización a que da lugar –como se ha visto– el abandono de la tesis medieval sobre la relación entre religión y política, no sólo no niega a Dios, sino que hace posible profundizar en nuevas vías que hasta entonces habían permanecido inexploradas. La descripción de la Edad Moderna –y en especial de su filosofía– como *atea* es un tanto precipitada, pues atiende sobre todo a las consecuencias que, especialmente en el siglo XIX, se siguen de algunos de sus planteamientos. Lo que sí se produce es un lento proceso de sustitución del Dios trascendente por otra realidad o idea, que acaba siendo el hombre mismo; es decir, tiene lugar una subrepticia «divinización del hombre», que aspira a ocupar el lugar de Dios, ya directamente o a través del todo del que forma parte –la naturaleza[4]–, lo cual constituye, en definitiva, una real «desdivinización», aunque se mantenga la necesidad de algo absoluto. La idea de absoluto ocupa así un lugar de primer orden en la filosofía

4. Una prueba que contribuye a confirmar esta tesis y que, a mi juicio, está en la base de la «divinización» a la que me he referido, es el cambio de significado que se produce en la noción de «infinito» referido a Dios. El pensamiento medieval sostenía que la noción de finitud, tal como la inteligencia humana puede concebirla, tiene un carácter negativo, pues surge a partir de la noción de finitud y en relación a ella. De esta manera, se refuerza la vieja tesis según la cual de Dios conocemos más lo que no es que lo que es, sin que esta proposición constituya una declaración de agnosticismo. En cambio, la filosofía moderna, desde Descartes, dota a la idea de «infinito», tal como lo conocemos, de un alcance y contenido netamente positivo, lo cual aproxima nuestro modo de conocer al que es propio de Dios.

moderna, pues, como ha escrito Zubiri, «no se trata propiamente de negar a Dios, sino de ponerse de acuerdo sobre quién es el que es Dios»[5], bien entendido que la respuesta a este interrogante es de todo punto fundamental, ya que de ella depende que se llegue al Dios verdadero o a un falso Dios, cuyo hallazgo produce una sensación de vacío o incluso de angustia, como algunos testimonios del pensamiento contemporáneo han puesto de manifiesto.

La relevancia de la cuestión de Dios en la filosofía moderna se hace todavía más clara si se admite –como algún autor ha propuesto– que el punto de partida de la vía filosófica moderna viene señalado por el conflicto que, en el siglo XIV, se le presenta a Ockham al afrontar la cuestión de la Omnipotencia divina, que considera tan absoluta que es totalmente arbitraria, lo cual imposibilita todo intento de acceder intelectualmente a ella: la voluntad arbitraria se impone definitivamente sobre el entendimiento[6]. Esto plantea una aporía, ya que la filosofía, a partir de Ockham, debe esforzarse por comprender lo que en sí mismo resulta incomprensible. La consecuencia de tal situación es el fuerte voluntarismo que, como ya se ha indicado, aflige al filosofar moderno. Al seguir esta vía, el pensamiento moderno no ha superado la aporía ockhamista e incurre en continuos dualismos que se reducen, en último término, al conflicto entre entendimiento y voluntad; conflicto que, o bien se soluciona de modo provisional con un equilibrio precario, a costa de no profundizar en su significado, o bien se plantea como alternativa en la que, con diferentes grados según los autores, la voluntad se muestra a la postre triunfante. Insisto de nuevo en que la derivación del pensamiento moderno hacia el ateísmo no se deduce el sentido positivo de la secularización apuntado más arriba, sino que, por el contrario, ignora las posibilidades implícitas en el proceso de secularización así entendido y las deja intactas. Una característica de lo histórico es, precisamente, su diversidad, que implica la resistencia a ser unificado en una totalidad omniabarcante y que se manifiesta en la apertura de posibilidades que en muchos casos no son proseguidas pero que, al menos, continúan latentes y pueden ser retomadas más adelante, mostrando así su fecundidad. Esto ocurre, en mi opinión, con el sentido de secularización al que se acaba de aludir.

5. ZUBIRI, X., *Naturaleza, Historia, Dios*, Editora Nacional, Madrid, 1963, 5ª ed., p. 392.

6. Cfr. POLO. L., *Prólogo* a FALGUERAS, I., *La «res cogitans" en Espinosa*, Eunsa, Pamplona, 1976, pp. 11-43. La idea a la que se refiere esta nota se halla en la p. 20.

El predominio de la tesis progresista a lo largo de esta época que estamos considerando hace de la idea de progreso una de las categorías claves de la modernidad, especialmente a partir del siglo XVIII, y anuncia el papel que desempeñará la filosofia de la historia, como sustituto de la escatología revelada[7]. De este modo se interrumpe la relación a lo trascendente, que se manifiesta en el carácter autónomo –intrahistórico o intraterreno– de las diferentes ramas del saber, que aspiran ahora a la autofundamentación: no remiten más que a sí mismas o al hombre como la última instancia fundante. Por consiguiente, la política se separa de la moral –ya desde Maquiavelo– y ésta pierde su anclaje en una instancia trascendente. En lo que respecta a la religión, se prescinde también de toda dimensión sobrenatural y se sustituye la religión revelada por la religión natural o religión de la razón, de la que aquélla sólo es, en todo caso, un aspecto particular y secundario.

La filosofía del progreso, al situar en el futuro el fundamento, pierde pie y aboca a una aceleración que tiene en la firme convicción –expresada como fe y esperanza– su principal apoyo, pero que carece de sustrato ontológico, ya que, en rigor, no es más que un vaticinio, una intención de futuro. El confiado optimismo en el progreso, fruto de una confianza no menos optimista en la razón –en los progresos de la razón–, modifica la actitud de la filosofía moderna, con respecto a la antiguo-medieval, frente al *asombro*. Si en los albores del filosofar el asombro es considerado como el destello que despierta el conocimiento, la modernidad lo concibe en cambio como algo negativo, que deja al descubierto la ignorancia: si algo todavía asombra es que aún no se conoce; de ahí que, en su proceder, tienda a eliminarlo. Pero tal anulación produce un desencanto, consecuencia del desocultamiento en el que el saber consiste. El optimismo de

7. En relación con este punto, no me parece aventurado afirmar que hay indicios a lo largo del pensamiento moderno que tienden a hacer de la filosofía un «saber de salvación» (por ejemplo, Rousseau). La explicación de esto se halla, según creo, en la «divinización» a la que me he referido más atrrás, que, lejos de rechazar muchas de las consecuencias de un planteamiento abierto a lo trascendente, pretende asumirlas, pero despojadas de su estricta índole trascendente. Una de esas consecuencias es la idea de *salvación*, que compromete al entero sujeto humano y que es ahora reservada al saber más elevado, que es el conocimiento filosófico. En este sentido, puede hablarse de un cierto eclecticismo naturalizante, una extraña fusión en la que los elementos genuinamente sobrenaturales, ahora naturalizados, actúan como verdaderos ideales depositarios de fe y esperanza. Estaríamos, pues, ante una reedición del gnosticismo.

Considero que la concepción de la filosofía como saber de salvación halla su expresión más nítida en el impulso que, a partir del siglo XVIII, recibe la filosofía de la historia, hasta constituirse como filosofía primera o, al menos, como cauce o guía sobre la que ésta se asienta y a la que proporciona dirección y sentido.

raíz racionalista aspira a que el desocultar sea total y acabe por desentrañar los últimos misterios de la realidad. La razón pasa entonces a hacer innecesaria la religión y ocupa su lugar, sacralizándose: el positivismo decimonónico es uno de los testimonios más claros de este proceso. Pero, como la historia ha mostrado, tampoco éste constituye la última palabra y queda reducido a una moda ya superada, cuya precariedad el correr del tiempo se ha encargado de sancionar.

Para finalizar, volvamos de nuevo sobre la tríada temática del pensamiento moderno: el sujeto, el mundo, Dios. Se ha hecho referencia en estas páginas al lugar preponderante concedido a la primera de estas nociones. Tal preponderancia no es simplemente lógica, sino fundamental, lo cual quiere decir que el sujeto es fundamento que, además, mediante la reflexión vuelve sobre sí y se autofundamenta. Podemos entonces preguntarnos en qué relación se halla con las otras dos nociones. En cuanto a Dios, o bien lo descubre en sí como una idea innata cuyo simple contenido objetivo incluye la demostración de su existencia –es la línea racionalista que considera probativo el argumento ontológico–, o bien admite su existencia como una necesidad moral, una exigencia del sujeto, aunque resulte imposible acceder racionalmente a la demostración de esa existencia. En el caso de los empiristas, el deísmo que más o menos veladamente reconocen, les lleva a conceder un valor secundario a su demostración, aceptando por lo general algunas de las pruebas habituales, sin examinarlas detenidamente; o admiten su existencia como garante último de un mundo que es el único objeto de su consideración. Por lo que respecta a este punto, la diferencia fundamental entre las dos grandes corrientes del pensamiento que se desarrollan en la época moderna estriba en la mediatez o inmediatez de nuestro conocimiento del mundo. El racionalismo cartesiano, que hace de las ideas innatas el objeto inmediato del conocimiento, sostiene que la existencia del mundo exterior ha de ser demostrada racionalmente; y Malebranche niega incluso la posibilidad de la demostración para afirmar que sólo por revelación conocemos la existencia de la realidad material. El empirismo, por su parte, sostiene que las impresiones que recibimos no nos permiten inducir la existencia de un objeto exterior a nosotros, sino que llevan al sujeto a volver sobre sí mismo y a reconocer que sólo está en condiciones de afirmar que aquello que percibe es su propia percepción. En suma, tanto las ideas racionalistas como las impresiones empiristas –sobre todo en Hume– plantean el problema crítico, es decir, la cuestión del «puente» entre el objeto inmediato del conocimiento y la realidad a la que remite dicho objeto. En ambos casos está

en la base una teoría representacionista del conocer que entiende los conceptos o ideas –en el sentido más amplio del término– como sustitutos de la realidad, entidades dotadas de una cierta consistencia que hacen las veces o están por los entes reales.

La primera consecuencia de este planteamiento es que la realidad, el ser real, ocupa un lugar secundario y retrasado frente a la inmediatez del concepto. Pero como sigue estando ahí, como es algo de lo que no se puede prescindir sin más, surge entonces el problema de cuál es el alcance y cuáles son los límites de nuestro conocimiento; dicho de otra manera, hasta qué punto la facultad de conocer nos permite aprehender las cosas tal como son, o si las conocemos modificadas y condicionadas precisamente por nuestro modo de conocer. Así, antes de plantear el problema del ser, de la realidad, es preciso abordar, como condición imprescindible, la cuestión del conocimiento. El pensamiento moderno concede una primacía al conocer, lo cual le hace anteponer el problema gnoseológico al ontológico. Esta primacía no es sólo metódica, sino fundamental, en cuanto que el conocer –nuestro modo de conocer– condiciona todo acceso a la realidad. Se trata, pues, de una verdadera transformación de la metafísica clásica, que será continuada en los desarrollos posteriores por sucesivas transformaciones, en las que el pensamiento será sustituido por otras instancias como el lenguaje, la estructura social, la realidad material o incluso el inconsciente, aunque en todas ellas se refleja el giro hacia el sujeto como rasgo fundamental que está en su base. Tal es el sentido de la revolución copernicana, formulada explícitamente por Kant y anticipada por Descartes, verdadero iniciador de la filosofía moderna. Si Kant, en el célebre texto del prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, propone trabajar con la hipótesis de que son los objetos los que deben regirse por nuestro conocimiento, pues de las cosas sólo conocemos *a priori* lo que nosotros mismos hemos puesto en ellas[8], ya en Descartes se puede encontrar la idea de que «el conocimiento de toda ciencia –ha escrito Grimaldi– debe regularse por la ciencia de nuestro conocimiento»[9].

8. Cfr. KANT, I., *Crítica de la razón pura*, B XVII.

9. GRIMALDI, N., *L'expérience de la pensée dans la philosophie de Descartes*, Vrin, París, 1978, p. 128.

4. PRINCIPALES CORRIENTES DEL PENSAMIENTO EN LA FILOSOFÍA MODERNA: VISIÓN SINTÉTICA

La caracterización de la filosofía moderna que se ha esbozado en el apartado precedente no debe hacernos pensar que es homogénea y presenta una única línea de desarrollo. Tradicionalmente se distinguen dos grandes movimientos o tendencias que recorren la primera parte de la época moderna y que, incluso geográficamente, son claramente diferenciables: el racionalismo continental y el empirismo británico. Pero, además de ellas –y dejando aparte el Renacimiento, por las razones expuestas más atrás–, es preciso señalar el movimiento ilustrado, que se desarrolla a lo largo del siglo XVIII, y el lugar propio y peculiar que ocupa la filosofía trascendental de Kant.

A continuación se exponen de manera sucinta algunos caracteres distintivos de estas corrientes filosóficas a las que se acaba de aludir, de manera que sirvan de presentación de cada una de ellas. He optado por situar aquí estas breves introducciones, aunque también podría hacerse al comienzo de cada correspondiente movimiento filosófico, con el fin de facilitar una visión de conjunto que permita relacionarlas entre sí.

a) *Racionalismo y Empirismo*

La confianza en la razón no es algo exclusivo de la corriente filosófica conocida con el nombre de racionalismo, sino más bien algo común al pensamiento moderno tomado en su conjunto. Si se adopta el término «racionalismo» en este sentido, no puede servir entonces como criterio para diferenciarlo del «empirisimo». Habrá que buscar por otro lado los puntos de divergencia. Lo que permite distinguir uno y otro movimiento filosófico es la postura que adoptan frente al problema del conocimiento y, concretamente, en lo que respecta a su origen[10]: el racionalismo sostiene que poseemos ideas innatas, mientras que el empirismo lo niega y se atiene al adagio aristotélico, según el cual no hay nada en el entendimiento que no provenga de los sentidos, de manera que la mente es una tabla rasa

10. Cfr. COPLESTON, F., *Historia de la filosofía*, Ariel, Barcelona, 1982, vol. IV, p. 26.

en la que no hay nada escrito o, en palabras de Locke, es un papel en blanco, sin caracteres ni ideas.

Para los filósofos racionalistas, la verdad no depende de la experiencia, ni requiere tampoco ser confirmada por ésta, lo cual no significa, sin embargo, que se niegue o ignore la realidad exterior; pero, dado que esa realidad no es algo inmediato, según los postulados racionalistas, necesita ser demostrada a partir de los principios. Este modo de proceder no tiene sentido en una perspectiva empirista, donde lo inmediato es lo sensible, lo recibido de la experiencia, que además no puede ser trascendida: nuestro conocimiento –y este es un postulado central de toda filosofía empirista– no puede ir más allá de la experiencia.

El método de una y otra línea de pensamiento no puede ser, como es lógico, coincidente. El empirismo se basa en la inducción, mediante la cual se pueden formular principios generales a partir de los hechos comprobados, con independencia de todo presupuesto metafísico. Conviene subrayar, a este respecto, que el empirismo no admite propiamente la universalidad, sino tan sólo la generalización. El método racionalista, en cambio, es deductivo, pues procede haciendo derivar de los principios o verdades innatas el conjunto o sistema completo de verdades, que se hallaban virtualmente contenidas en ellas: es un especie de explicitación y desarrollo de lo implícito poseído de modo inmediato. Característico del método racionalista es que considera como ideal metódico las matemáticas, debido a su exactitud, claridad y certeza. En el racionalismo, la experiencia es relegada a un segundo plano, actitud contrapuesta a la que se da en el empirismo, que pretende reconducir a la experiencia interna o externa todos nuestros conocimientos, de ahí que sea un paso obligado la crítica del innatismo.

Ambas líneas de pensamiento tienen en común el que se atienen a un ámbito mundanal e inmanente: en el caso del racionalismo, la primacía del sujeto, del yo, la introspección como método válido para filosofar, la autoconciencia, son elementos que apuntan a la fundamentación inmanente en la propia razón que encuentra en la certeza la garantía de veracidad. El empirismo, por su parte, al absolutizar la experiencia y el papel asignado al conocimiento sensible, negando toda posibilidad de superarlo, acaba por reducir el conocimiento a las percepciones sensibles del propio sujeto, que es lo único inmediato que se percibe. De este modo, se aboca a un solipsismo que lleva consigo la disolución del propio sujeto cognoscente –co-

mo ocurre en Hume–, dispersado en un haz de múltiples impresiones cuya unidad es sólo nominal.

El racionalismo, por último, manifiesta un afán de sistematicidad, de completud e interrelación entre las verdades –el ejemplo más claro es Spinoza–, pues en él el momento sintético es fundamental. El empirismo, por el contrario, privilegia el análisis y se caracteriza por un deseo de radicalidad, de búsqueda del origen con el propósito de llegar a los átomos o últimos elementos simples que están en la génesis de la realidad. En este sentido, se trata de una filosofía no sistemática, sino genética.

b) *La Ilustración*

La Ilustración, Siglo de las Luces o Edad de la Razón, según las diversas denominaciones recibidas, rinde también culto a la razón, pero con un sentido diferente al que hasta ahora hemos encontrado. La Ilustración es un movimiento cultural o ideológico que, sin embargo, no es organizado ni uniforme; tampoco constituye una teoría o sistema filosófico. Con ese término se expresa, por encima de todo, una actitud, un espíritu, que se traduce en la confianza absoluta en la razón pura e inmutable, liberada de todo presupuesto metafísico y teológico, que es rechazado como prejuicio. El «espíritu» de las Luces, si se admite este término excesivamente genérico, contribuye a difundir una mentalidad que se extiende por Europa y el mundo occidental y cristaliza en un conjunto de rasgos peculiares que conforman la imagen de lo que entendemos por «hombre moderno».

Entre estos rasgos característicos destacan los siguientes: en primer lugar, la idea de progreso que lleva aneja una considerable dosis de optimismo en la capacidad del hombre para reformar la sociedad y mejorar el modo de vida. Este empeño común favorece el auge de la educación, que se pretende poner al alcance de todos, no sólo de los más favorecidos, pues –siguiendo en esto el proceder cartesiano– se confía plenamente en la capacidad de la razón humana para dirigirse por sí misma, al margen de todas las instancias religiosas, políticas y sociales recibidas. Hay un ideal de emancipación de todo prejuicio o de lo que se sospecha que puede serlo. Esta actitud, en algunos países –sobre todo en Francia–, se torna combativa contra la religión positiva, especialmente la cristiana, que es despreciada y sustituida por una religión natural o religión de la razón. En

esta época proliferan las tesis *deístas* y comienzan a aparecer las primeras manifestaciones de un ateísmo declarado. Se refuerza asimismo la idea de autonomía y autosuficiencia del hombre, quien tiene en sus manos su propio destino. Como fruto de esta autonomía surge, en relación con las cuestiones éticas y religiosas, el «librepensamiento», influido por algunas ideas protestantes. La tolerancia es elevada por encima de todas las virtudes, aunque no siempre se practicó con la asiduidad con que se la invocaba. Es una época en la que se manifiesta –de modo especial en el ámbito anglosajón– una gran preocupación teórica por la ética y la moralidad, a las que se busca separar de la teología y la metafísica, con el fin de construir una ética civil o moral laica válida universalmente y basada en la sola razón, al margen de toda fundamentación trascendente.

Los filósofos de esta época no se cuentan entre las grandes figuras de la historia de la filosofía, pero no cabe duda de que sus escritos y talante ejercieron una gran influencia, que no se limita al campo de la filosofía o de las ideas, sino que desciende, con sorprendente rapidez, hasta informar la vida común. La contribución más significativa del movimiento ilustrado a la historia de la filosofía es la aparición –aunque se encuentran precedentes que se remontan a S. Agustín– de una nueva disciplina filosófica: la filosofía de la historia. Esta se esfuerza en interpretar los sucesos históricos y el curso mismo de la historia humana según esquemas generales que les dotan de sentido.

c) *La filosofía trascendental kantiana*

Immanuel Kant es la gran figura que preside el siglo XVIII y emerge como uno de los mayores filósofos de todos los tiempos. En él se aprecian las huellas racionalistas y empiristas, las dos grandes tradiciones filosóficas de los comienzos de la modernidad, que pretende asumir y superar, y con él acaba la Ilustración, a la que dedicó un breve escrito para explicar su significado. No es adecuado entender a Kant como un mero resultado o producto de las dos grandes líneas de fuerza que recorren la filosofía moderna, pero sí es cierto que recoge las grandes cuestiones que estaban presentes desde Descartes, lo cual le lleva a afirmar de modo grandilocuente en el prólogo a la primera edición de la *Crítica de la razón pura* que en esa obra «no hay un solo problema metafísico que no haya quedado re-

suelto o del que no se haya ofrecido al menos la clave para resolverlo»[11]. Para ello, somete a examen crítico la facultad de razonar, convencido de que fijar su alcance y sus límites es el primer paso necesario para juzgar sobre la cientificidad de nuestro conocimiento y detectar lo que no es más que una ilusión de la razón.

La filosofía kantiana no se limita, sin embargo, a la teoría del conocimiento, contenida en la *Crítica de la razón pura*. Esta, como él mismo escribe, es sólo la exposición del método que considera adecuado, pero no debe tomarse como un tratado sistemático sobre la ciencia misma. El edificio de la filosofía de Kant ha de ser completado con las otras dos Críticas –la *Crítica de la razón práctica* y la *Crítica del juicio*–, así como con las obras posteriores. De este modo, tomada en su conjunto, su filosofía se eleva a un intento de fundamentar la autonomía racional del hombre, en su conocer y en su obrar moral, para conducirle «a una acabada conciencia de sí mismo, gracias a la cual se aseguren los fundamentos que justifican la ciencia positiva, y se establezca sobre bases sólidas una comunidad intelectual, que ha de culminar en una comunidad ética, en tensión hacia la paz perpetua. El kantismo es un humanismo»[12]. Este empeño es lo que hace de Kant un filósofo de permanente actualidad, que constituye un punto de referencia obligado, en cuanto que ha condicionado en gran medida el pensamiento filosófico posterior a él. En Kant se vuelven a enunciar como instancias centrales del pensar las tres nociones cartesianas –el sujeto, el mundo y Dios– que resumen los intereses y esfuerzos de una rica y fecunda época de especulación filosófica.

11. KANT, I., *Crítica de la razón pura*, A XIII.

12. LLANO, A., *Fenómeno y trascendencia en Kant*, Eunsa, Pamplona, 1973, p. 366.

PRIMERA PARTE

EL RACIONALISMO CONTINENTAL

CAPÍTULO I

DESCARTES

René Descartes nació en La Haye (Touraine) en 1596. En 1606 ingresa en el colegio de jesuitas de La Flèche –«una de las escuelas más célebres de Europa», como reconocerá años más tarde–, donde comienza sus estudios. De su estancia en La Flèche, donde permaneció hasta 1614, proviene la atracción e interés por las matemáticas. En 1616 obtiene la Licenciatura en Derecho en Poitiers. Después de estos años de formación, reconoce sentirse confundido y descontento de la enseñanza recibida y se dedica a estudiar por su cuenta y a viajar por diversos países. En 1618 se enrola en el ejército del Príncipe Mauricio de Nassau y parte hacia los Países Bajos, donde entabla amistad con el matemático Isaac Beeckman, a quien dedica su primera obra, un *Compendio de Música*. Al año siguiente, Descartes se encuentra en Alemania, alistado en el ejército de Maximiliano de Baviera. Allí, en la noche del 10 de noviembre de 1619 tuvo tres sueños que anota e interpreta en un diario personal que titula *Olympica*; en ellos entrevé el camino que conduce al fundamento de la ciencia mediante la aplicación de un método similar al de las matemáticas. Durante nueve años se ocupa en experimentar y precisar el verdadero método, que expone en las *Regulae ad directionem ingenii*, obra inacabada, compuesta entre 1628 y 1629, y que contiene en germen lo fundamental de su pensamiento. En los años que van hasta la composición de las *Regulae*, Descartes viaja a Italia, aunque reside la mayor parte del tiempo en Francia, donde frecuenta el trato de hombres como Mersenne, con quien

mantendrá después una fecunda correspondencia, y el cardenal de Bérulle, fundador del Oratorio, entre otros. Se ocupa también en diversos experimentos científicos y tratados, la mayoría de los cuales no terminó. En 1628, deseoso de vivir solitario y retirado, se traslada a los Países Bajos, donde permanecerá hasta un año antes de su muerte. Es un tiempo de intensa especulación filosófica, en el que escribe la mayor parte de sus obras. De 1630 a 1633 trabaja en un *Tratado del mundo* que consta de una parte dedicada a los cuerpos inanimados y otra a la naturaleza del hombre, que fueron publicadas por separado después de la muerte de Descartes. Al enterarse de la condena de Galileo decide no publicar la obra, invocando una «completa obediencia a la Iglesia», así como su propia tranquilidad de espíritu, que considera los bienes más preciosos. Cuatro años más tarde, en 1637, da a la imprenta tres ensayos, escritos en diferentes fechas, que versan sobre los meteoros, la dióptica y la geometría, a los que hace preceder de un *Discurso del método para conducir bien la razón y buscar la verdad en las ciencias*, so obra más célebre, que constituye la primera exposición –aunque incompleta y muy sucinta– del conjunto de su doctrina. No obstante, su publicación pasó casi inadvertida, pues la polémica se centró en los tres ensayos. Se dedica después a redactar en forma de *Meditaciones* un breve tratado de metafísica, que consta de seis meditaciones. Antes de publicarlo, da a conocer el manuscrito a diversos teólogos y matemáticos para que expongan sus objeciones, que publica, junto con el tratado y las propias respuestas, bajo el título de *Meditationes de prima philosophia* (1641). Una traducción francesa ve la luz en 1647. Las *Meditaciones* constituyen la exposición más amplia y profunda de su metafísica, aunque no son exhaustivas. Acomete entonces la empresa de dar a conocer su filosofía en un orden tal que pueda fácilmente servir para la enseñanza y publica los *Principia Philosophiae* en 1644, cuya traducción francesa aprobada por Descartes es de 1647. Con esta obra pretende, por un lado, exponer el conjunto de su pensamiento –tanto la física como la metafísica– y, por otro, introducir su filosofía en la enseñanza escolar, sustituyendo a los manuales escolásticos entonces vigentes. En 1649 aparece en Holanda un tratado sobre *Las pasiones del alma* cuando Descartes se encontraba ya en Suecia, a donde se había trasladado ese mismo año cediendo a los requerimientos de la reina Cristina. En esta obra expone su psicología, que sentaría las bases de una moral definitiva que no llegó a escribir. Murió cuatro meses después de su llegada a Estocolmo, el 11 de febrero de 1650.

Entre sus escritos, además de otras obras menores, muchas de ellas de carácter científico, se conserva una abundante correspondencia que contiene datos muy valiosos para conocer el itinerario intelectual de Descartes.

1. EL PROYECTO CARTESIANO

Un rasgo característico del pensamiento cartesiano es la clara definición de los fines que se propone. En varios lugares de sus obras Descartes hace alusión explícita al vasto proyecto que ha emprendido. La amplitud de sus pretensiones tiene un doble aspecto: se extiende a toda la realidad, pues en último extremo consiste en el proyecto de una ciencia universal, y se alcanza gradualmente, de modo que en el desarrollo del pensamiento cartesiano hay una progresiva explicitación y fundamentación del proyecto inicial. De aquí proviene la doble perspectiva –histórica y sistemática– desde la que puede enfocarse el estudio de la obra de Descartes. No hay, sin embargo, oposición entre ambos aspectos, sino más bien complementariedad: el esbozo del proyecto estaba ya al comienzo, de modo que puede decirse que en los célebres sueños de noviembre de 1619, cuando se produce el «hallazgo admirable», está ya contenido en germen el plan de toda su filosofía, aunque aún sin la amplitud y afán de totalidad que tendrá después. Al mismo tiempo, el progresivo desarrollo de su pensamiento no se limita a completar y dotar de contenido el esquema inicial, sino que constituye una verdadera profundización en tal proyecto, una búsqueda de sólido fundamento.

De la amplitud del proyecto da buena muestra su alcance: comprende tanto la metafísica como la física, la antropología y la moral. Pero lo determinante del planteamiento cartesiano es la unidad entre las ciencias. La filosofía aristotélica enseñaba que hay una pluralidad de ciencias, cada una de las cuales se especifica por su objeto; frente a esta doctrina, Descartes propugna la unidad de todas las ciencias, que dependen de un único método obtenido a partir del modelo que ofrecen las matemáticas. En sus primeras obras, absorbido como estaba por las cuestiones y problemas matemáticos, el proyecto de una ciencia enteramente nueva estriba en construir mediante un método único el entero edificio de la geometría; pero enseguida supera este propósito y concibe la posibilidad de construir todas las

ciencias según el método geométrico. La extensión del único método a toda la realidad implica que no son ya los diferentes objetos los que determinan el método, sino que éste es una exigencia de la facultad de conocer, que quiere obtener en todo certeza y evidencia.

La empresa genuinamente cartesiana de elaboración de una ciencia universal, que intuye en 1619, nace en gran medida como reacción frente a la filosofía escolar de su época, caracterizada –señala Descartes en el *Discurso del Método* por el desacuerdo en todas las cuestiones. Esta situación había llevado a un escepticismo al que la filosofía de Descartes pretende ser una respuesta definitiva[1]. La solución cree verla en el conocimiento matemático, pues sólo en él pueden encontrarse verdaderas demostraciones que sean ciertas y evidentes; por consiguiente «todos los que buscan el recto camino de la verdad no deberán ocuparse de nada que no pueda ser objeto de una certeza igual a las demostraciones de la aritmética y la geometría»[2]. Una vez encontrado el método que proporciona esa certeza y evidencia paradigmáticas, habrá que ponerlo al servicio del verdadero fin, que es el de «ver claro en nuestras acciones y proceder con seguridad en esta vida»[3]. Aparece aquí otro rasgo fundamental que determina el sentido del proyecto cartesiano: su carácter práctico. Al final de su vida, en una carta a la princesa Elisabeth, confesará Descartes que su principal bien en esta vida consiste en «avanzar en la búsqueda de la verdad»[4]; no se trata, sin embargo, de buscar la verdad por sí misma, sino con un fin eminentemente práctico: «para que en cada ocasión de la vida el entendimiento muestre a la voluntad la elección que hay que hacer»[5]. En un célebre pasaje del *Discurso del Método* expone en todo su alcance esta característica «en lugar de esa filosofía especulativa que se enseña en las escuelas, es posible encontrar una práctica, por medio de la cual, conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del aire, de los astros, de los cielos y de todos lo demás cuerpos que nos rodean, tan distintamente como conocemos los oficios de nuestros artesanos, podríamos emplearlas del mismo modo para todos los usos que les son propios y hacernos así due-

1. «La filosofía de Descartes fue una lucha desesperada por salir del escepticismo de Montaigne; la misma forma del *Discurso del Método* lo sugiere», GILSON, E., *La unidad de la experiencia filosófica*, Rialp, Madrid, 1973, p. 149.

2. *Reglas para la dirección del ingenio*, II, ed. Adam-Tannery (AT), vol. X, p. 366.

3. *Discurso del Método*, AT, VI, p. 10.

4. A Elisabeth, 9.X.1649, AT, V, p. 430.

5. *Reglas*, AT, X, p. 361.

ños y poseedores de la naturaleza»[6]. Una de esas aplicaciones de la filosofía entendida como saber práctico es la conservación de la salud, «que es sin duda el primer bien y el fundamento de todos los demás bienes de esta vida»[7].

La ciencia *una* que había entrevisto en 1619 es también ciencia *total*. En uno de los sueños de noviembre de ese año le apareció un diccionario y una colección de poesías; en la interpretación que de él hace en su diario, escribe que el diccionario significa la reunión de todas las ciencias, mientras que la colección de poesías señala en particular la filosofía y la sabiduría juntas[8]. La filosofía, que, como afirma en el prefacio a los *Principios de Filosofía*, significa el estudio de la sabiduría, es entendida como un todo: «toda la filosofía es como un árbol cuyas raíces son la metafísica, el tronco la física y las ramas que salen de ese tronco todas las demás ciencias, que se reducen a tres principales: la medicina, la mecánica y la moral (...), que es el último grado de la sabiduría»[9]. Así como no cogemos el fruto de las raíces, sino de las ramas del árbol, de modo semejante la utilidad de la filosofía depende de aquellas partes que no podemos aprender hasta el final, es decir, del ejercicio de la medicina, la mecánica y la moral. Conocidas son las esperanzas que tenía Descartes de poder llegar a una medicina fundada en demostraciones infalibles, que nos libraría de muchas enfermedades y prolongaría nuestra vida. Sólo años después, en 1646, confiesa en una carta que, tras haber empleado mucho tiempo en buscar los fundamentos de esa medicina infalible, «en lugar de encontrar el medio de conservar la vida, he encontrado otro, bastante más fácil y seguro, que consiste en no temer la muerte»[10].

6. *Discurso del Método*, AT, VI, pp. 61-62.
7. *Ibíd.,*p. 62.
8. Cfr. *Olympica*, AT, X, pp. 182-184.
9. *Principios de Filosofía*, Prefacio, AT, IX-2, p. 14.
10. A Chanut, 15.VI.1646, AT, IV, p. 443.

2. El ideal metódico

En las *Reglas para la dirección del ingenio* establece el principio según el cual «antes que hacerlo sin método, es mejor renunciar a buscar verdad alguna»[11]. El método es, por encima de todo, el camino seguro que nos llevará a un conocimiento perfecto, proporcionándonos certeza y evidencia, pues «toda ciencia es un conocimiento cierto y evidente»[12]. Por este motivo, de entre las diversas ciencias tal como se habían cultivado hasta entonces, Descartes sólo salva las matemáticas, las únicas que nos dan razones ciertas y evidentes.

A Descartes, sin embargo, no le interesan las matemáticas por sí mismas; en 1630 confiesa a Mersenne sentirse cansado de ellas. Lo característico de esta ciencia que requiere su atención es que constituye el fruto más granado del método, es decir, revela a la perfección los principios innatos del método mismo, que es universalmente válido, ya que no depende de la realidad sino del sujeto que conoce y su certeza. El método se convierte así en paso obligado para todo conocimiento. No tiene un valor simplemente propedéutico, sino que nos desvela la estructura misma de la realidad, regida por unas reglas que son la sistematización y expresión del orden según el cual se encadenan nuestras ideas.

El método es el gran principio unificador en el sistema cartesiano o, más exactamente, el que revela su teoría de la ciencia única[13]. Puesto que la inteligencia es en todos los hombres la misma, con las limitaciones y aptitudes propias de cada uno, el método ha de ser uno y universal, no limitado a materia alguna en particular, sino aplicable a todo conocimiento; tiene como principal objetivo facilitar el uso natural de la razón que, abandonada a sí misma, no se equivoca. Descartes entiende el método como un conjunto de reglas ciertas y sencillas que impiden tomar jamás un error

11. *Reglas*, IV, AT, X, p. 371.

12. *Ibíd.,* II, AT, X, p. 362.

13. *Ibíd.,* I, AT, X, p. 360: «Se ha pensado que distinguiéndolas (las ciencias) unas de otras según la diversidad de sus objetos, era preciso estudiar cada una en particular, dejando aparte las demás. Es evidente que en ello se han engañado. Todas las ciencias no son otra cosa que la sabiduría humana, que permanece siempre una e idéntica a sí misma, por diferentes que sean los objetos a los que se aplica, y que no recibe de ellos mayor número de diferencias de las que recibe la luz del sol de las cosas que ilumina».

por una verdad[14]. En el *Discurso* reduce éstas a cuatro[15], que expone como sigue:

> 1.ª «No admitir cosa alguna como verdadera si no se la hubiera conocido evidentemente como tal, es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención y no incluir en mis juicios más que lo que se presentara tan clara y distintamente a mi espíritu, que no tuviera motivo alguno para ponerlo en duda».
>
> 2.ª «Dividir cada una de las dificultades que debía examinar en tantas partes como fuera posible y necesario para resolverlas más fácilmente».
>
> 3.ª «Conducir por orden mis reflexiones, comenzando por los objetos más simples y más fácilmente cognoscibles, para ascender poco a poco, gradualmente, hasta el conocimiento de los más complejos, suponiendo incluso un orden entre aquellos que no se preceden naturalmente los unos a los otros».
>
> 4.ª «Realizar enumeraciones tan completas y revisiones tan amplias que pudiese estar seguro de no omitir nada».

En la primera de ellas, o regla de la evidencia, Descartes alude a una de las dos operaciones del entendimiento mediante las cuales podemos llegar a conocer las cosas sin error: la *intuición*. Por intuición se entiende «la representación debida a la inteligencia pura y atenta, tan fácil y distinta que no hay duda alguna sobre lo que en ella comprendemos»[16]. La otra operación de la mente, la *deducción*, es «la pura y simple inferencia de una cosa a partir de otra»[17]. La diferencia entre deducción e intuición reside en que en la primera hay una especie de movimiento o sucesividad, ausente en la segunda; la deducción, además, no necesita una evidencia actual, sino que apoya de algún modo su certeza en la memoria. No obstante, hay en Descartes una descripción de la deducción que la reduce a una especie de intuición continuada o intuición de intuiciones, entendida como una relación entre dos intuiciones. El encadenamiento o seriación de intuicio-

14. *Ibíd.,* IV, AT, X, pp. 371-2: «Por método entiendo unas reglas ciertas y fáciles cuya exacta observancia permite que no se tome nunca lo verdadero como falso y que, sin gastar inútilmente ningún esfuerzo de inteligencia, se llegue, mediante un crecimiento del saber por un progreso continuo, al verdadero conocimiento de todo lo que se pueda conocer».

15. Una más amplia exposición y razonamiento de los preceptos del método lo proporcionan las *Reglas*, que tienen el carácter de un verdadero tratado metodológico, del que el *Discurso* puede considerarse un resumen. Una tabla comparativa de los textos paralelos de las *Reglas* y el *Discurso* se encuentra en GILSON, E., *René Descartes: Discours de la Méthode. Texte et Commentaire*, Vrin, París, 1947, pp. 486-490. Las cuatro reglas del Discurso se encuentran en AT, VI, pp. 18-19.

16. *Reglas,* III, AT, X, p. 368.

17. *Ibíd.,* II, AT, X, p. 365.

nes es objeto de una intuición simultánea que abarca todos los pasos intermedios. Se aprecia así el papel que desempeña la intuición como fundamento y punto de partida del conocimiento. Todo proceso deductivo se basa en las intuiciones primeras, mediante las cuales conocemos los primeros principios y las ideas innatas, y de ellas toma también su certeza, ya que la mayor parte de las cosas se conocen por deducción –dice Descartes–, a partir de principios verdaderos y conocidos, «por un movimiento continuo e ininterrumpido del pensamiento, que toma de cada término una intuición clara»[18]. Tanto la intuición como la deducción son actos puramente intelectuales, pues la primera condición de la verdad es separar la mente de lo sensible; la confusión de lo intelectual y lo corporal engendra el error y constituye el principal prejuicio que heredamos de la infancia.

El término de la intuición es la idea clara y distinta. Estas dos características de la idea son las que la preservan de la duda. Idea *clara* es aquella que está presente y manifiesta a la mente, que percibe todos sus elementos, y *distinta* la que es tan precisa y diferente de todas las demás que no puede ser confundida con ninguna otra y no contiene en sí misma nada que no esté claro. Las ideas claras y distintas son todas ellas *innatas* y están en nosotros constituyendo unas «semillas de verdad»; son el fundamento de todas las demás y tienen un carácter absoluto. Diferentes de ellas son las ideas *adventicias*, que son recibidas del exterior, y las *ficticias*, forjadas por nosotros mismos.

La fundamentación del proceso productivo en la intuición se manifiesta en la segunda regla, del análisis. Descartes prescribe ahí la reducción de lo complejo a lo simple, con el convencimiento de que se llegará a una intuición primera, la más simple de todas, que no podrá reducirse a ninguna ulterior y que constituye el punto de partida de todo conocimiento. Es la noción de *naturaleza simple*, con la que se denominan los elementos últimos, no divisibles, objeto de intuición. En el enunciado de esta segunda regla se atiende a la facilidad y sencillez que caracteriza la definición del método, que rechaza todo lo misterioso, oculto o incomprensible. La complejidad de lo real no es más que aparente y se desvanece al reducirla a sus elementos simples constitutivos.

La tercera regla es complementaria de la precedente. Se expone en ella el procedimiento de síntesis, basado en el orden, mediante el cual po-

18. *Ibíd.,* III, AT, X, p. 369.

demos componer adecuadamente los pensamientos. Este proceso nos permite pasar de lo conocido a lo desconocido que, de algún modo, se encontraba contenido ya en esas nociones primeras que ahora son convenientemente desarrolladas. Esta regla constituye el proceso mismo de la deducción, una vez que se ha encontrado en la regla precedente el punto de partida, que es la intuición de las naturalezas simples percibidas en las ideas claras y distintas. El secreto de todo el método, dice Descartes, consiste en discernir esos principios absolutos y simples, de modo que, a partir de ellos, podamos «observar cómo todas las demás cosas están más o menos alejadas de ellos»[19].

Por último la cuarta regla desempeña el cometido de asegurarnos del carácter exhaustivo de nuestras operaciones mentales y tendrá como consecuencia la certeza de nuestros juicios. La deducción aparece también aquí, ahora con el sentido de encadenamiento continuado de razones que propiciará una especie de intuición del todo. Puede considerarse esta regla como un resumen global que impide la precipitación y la prevención, contra las que advertía en la primera regla, a la vez que es una garantía frente al olvido. Asimismo –y es quizá el principal propósito de esta regla–, refuerza la unión entre intuición y deducción, concebidas como un movimiento único del pensamiento.

De la exposición del ideal metódico cartesiano se deduce, en primer lugar, el valor mismo del método y el lugar relevante que ocupa en su sistema. Esta es, sin duda, una de las novedades que hacen de Descartes el «padre de la filosofía moderna». La atención prestada al método se justifica porque en él se encuentra, en germen, el desarrollo de su filosofía. El método, único y universal, regula los objetos de nuestro conocimiento y no depende de ellos. La verdad está en Descartes del lado del sujeto y en él, concretamente en la certeza con que la posee, encuentra su confirmación. Esta es otra de las claves del pensamiento cartesiano: la certeza constituye el criterio último de verdad. El sujeto, en definitiva, impone sus condiciones al objeto, como se aprecia en la teoría de la ciencia única, cuya unicidad es postulada por exigencias epistemológicas y no ontológicas[20].

19. *Ibíd.,* VI, AT, X, p. 381.

20. Comentando este punto observa Grimaldi que esa es la auténtica «revolución copernicana», según la célebre expresión de Kant, consistente en que «lejos de que para conocer, el sujeto debe hacerse satélite del objeto, es el objeto el que, para ser conocido, debe ser el satélite del sujeto», *L'expérience de la pensée dans la philosophie de Descartes*, Vrin, París, 1978, p. 92.

3. La duda metódica y el «cogito»

Las reglas constituyen la urdimbre del método cartesiano, pero no bastan por sí solas, sino que necesitan esa certeza que es el criterio último de verdad. El procedimiento que, a este propósito, emplea Descartes consiste en dudar. Mediante la duda conseguimos deshacernos de todas las opiniones recibidas, que no son sino prejuicios, y construir el entero edificio de la metafísica con fundamentos totalmente nuevos.

La duda tiene en el sistema cartesiano un sentido muy diferente al que tenía en los escépticos, quienes «dudan sólo por dudar, y aparentan estar siempre irresolutos; por el contrario, mi propósito tendía sólo a asegurarme y apartar la tierra movediza y la arena, para dar con la roca viva o la arcilla»[21]. La duda es el instrumento metodológico por excelencia, necesario para asentar los principios de la filosofía en terreno firme. Al mismo tiempo, puede considerarse como inicio e impulso del quehacer filosófico, ya que la mente, impelida a dudar, sólo detendrá su proceso ante aquellas verdades ciertas y evidentes que ofrecen un escollo insalvable a la duda.

La duda cartesiana es *universal*, ya que para avanzar en la investigación de la verdad es preciso «rechazar como absolutamente falso todo aquello en lo que pudiese imaginar la menor duda»[22] y, así, supone que todo lo que ve es falso, que la memoria está llena de mentiras, que el cuerpo, la figura, la extensión, el movimiento son ficciones de su propio espíritu y llega incluso a negar que haya un Dios. Se trata, además, de una duda *voluntaria* y *ficticia*: «me resolví a fingir que todas las cosas que habían entrado en mi espíritu no eran más verdaderas que las ilusiones de mis sueños»[23]; «quise suponer que no hay cosa alguna que sea tal como ellos (los sentidos) nos la hacen imaginar»[24]. En la *Primera Meditación* insiste en el carácter libre y voluntario de tal ficción: «me aplicaré seriamente y con libertad a destruir todas mis antiguas opiniones»[25]. Dudoso no será ya aquello de lo que el entendimiento no puede estar seguro, sino lo que nuestra voluntad puede negar.

21. *Discurso del Método*, AT, VI, p. 29.
22. *Ibíd.,* AT, VI, p. 31.
23. *Ibíd.,* AT, VI, p. 32.
24. *Ibíd.*
25. *Meditaciones Metafísicas*, I, AT, IX-1, p. 13.

En su empeño por radicalizar el uso metodológico de la duda, llega a fingir la hipótesis de un «genio maligno», engañador, astuto y poderoso, que «habría empleado toda su industria en equivocarme»[26]; se plantea incluso la posibilidad de un Dios todopoderoso, pero engañador. La ficción del genio maligno pone de relieve el poder de la voluntad humana, capaz de negar que exista un Dios verdadero y de permanecer «obstinadamente sujeta a este pensamiento». Una vez más, la voluntad muestra su independencia respecto del entendimiento, pues en la hipótesis del engaño más calculado, no dejamos de experimentar en nosotros la libertad de suspender el juicio, que nos impide ser engañados. Así, la duda, que aparece en un primer momento como un producto de la actividad del entendimiento, deja al descubierto su significado más profundo, en cuanto que es fruto del ejercicio de la voluntad[27].

Ante el procedimiento metódico consistente en considerar falso mediante la duda todo lo que no fuera más que verosímil, surge como evidencia primera, innegable, la realidad del propio sujeto pensante, objeto de intuición inmediata: «advertí que, mientras quería pensar que todo era falso, era totalmente necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa. Y observando que esta verdad: pienso, luego existo, era tan firme y tan segura, que ni siquiera las más extravagantes suposiciones de los escépticos eran capaces de echarla abajo, juzgué que podía sin escrúpulo recibirla como el primer principio de la filosofía que buscaba»[28]. Se puede dudar de la existencia de Dios, del cielo, de los cuerpos, de nuestro propio cuerpo –afirma Descartes en otro lugar–, pero no se puede dudar de que nosotros, que pensamos todas esas cosas, no seamos algo. En la proposición «pienso, luego soy» (*cogito, ergo sum*), Descartes cree ver el fundamento sólido a partir del cual deberá construir su filosofía. El *cogito* es capaz de resistir a la hipótesis del más astuto genio maligno, que no es, en definitiva, más que una creación artificiosa fruto de una ficción voluntaria del propio sujeto. Este puede negarlo todo, pero a condición de afirmarse a sí mismo. La afirmación primera, radical, es la realidad del *cogito* que impone la evidencia de su ser mediante el acto mismo de la afirmación.

El *cogito* es una intuición intelectual, no un razonamiento o silogismo, ya que la existencia se reconoce por «un acto simple de visión mental» y no mediante un conocimiento previo, implícito, de una premisa

26. *Ibíd.,* I, AT, IX-1, p. 17.
27. Cfr. GOUHIER, H., *La pensée métaphysique de Descartes*, Vrin, París, 1962, pp. 27-28.
28. *Discurso del Método*, AT, VI, p. 32.

mayor universal del tipo de «todo lo que piensa, existe». En este punto, Descartes subraya la primacía de lo particular frente a lo universal y la importancia que concede a la introspección como inicio del filosofar: «tomé un día la resolución de estudiar también en mí mismo, y de emplear todas las fuerzas de mi espíritu en la elección de los caminos que yo debía seguir»[29]. Una vez encontrado el principio de su filosofía en el sujeto que piensa, debe ahora, para hacer honor a la noción de principio, reducir todas las demás proposiciones a él, de manera que no dependa de ningún otro, ni se pueda encontrar otro mejor que él.

En la proposición *cogito, ergo sum* el *ergo* no expresa propiamente una inferencia, sino más bien una indisoluble ligazón entre el pensar y el ser. Al tomar conciencia de que se piensa, se intuye la existencia; ésta se encuentra hasta tal punto condicionada por el acto de pensar que Descartes afirma: «yo soy, yo existo, eso es cierto. Pero, ¿cuántas veces? Solamente cuando pienso; porque podría ocurrir que, si yo cesase enteramente de pensar, cesase igualmente por completo de existir»[30]. El pensar funda el ser y, por eso, que yo soy o existo es verdad cuantas veces se pronuncia o concibe mentalmente. La aprehensión simultánea de ser y pensamiento en el *cogito* no impide una prioridad fundamental de éste.

4. El sujeto pensante

Después de hallar la intuición primera del *cogito*, que no es una abstracción, sino un sujeto, pues soy *yo* el que piensa, se hace necesario describirlo «examinando después con atención qué era yo y viendo que podía fingir que no tenía cuerpo alguno, y que no hubiera mundo ni ningún lugar en el que yo estuviera (...), conocí por ello que yo era una sustancia cuya esencia o naturaleza no era más que pensar, y que para ser no necesita de lugar alguno, ni depende de cosa alguna material. De suerte

29. *Ibíd.,* AT, VI, p. 10. Véase el comienzo de la *Tercera Meditación*: «Cerraré ahora los ojos, me taparé los oídos, suspenderé mis sentidos; hasta borraré de mi pensamiento toda imagen de las cosas corpóreas, o, al menos, como eso es casi imposible, las reputaré vanas y falsas; de este modo, en coloquio sólo conmigo y examinando mi interior, procuraré ir conociéndome mejor y hacerme más familiar a mí mismo», AT, IX-1, p. 27.

30. *Meditaciones Metafísicas*, II, AT, IX-1, p. 21.

que este yo, es decir, el alma, por la que yo soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo, e incluso más fácil de conocer que éste, y que aunque el cuerpo no existiese, ella no dejaría de ser todo lo que es»[31]. En este texto resalta en primer lugar, la reducción del sujeto –la persona, el yo– al alma, que es entendida como sustancia pensante y distinta del cuerpo. El yo, en suma, se reduce a ser una cosa que piensa, es decir, «que duda, entiende, afirma, niega, quiere, rehusa y también que imagina y siente»[32]; pensamiento se toma aquí, en un sentido amplio, como todo aquello de lo que tenemos conciencia. También alude a la distinción del alma y el cuerpo, que tratará detenidamente en la *Sexta Meditación*, ya que en el momento en que se encuentra ahora, recién descubierto el sujeto pensante, no está todavía en condiciones de afirmar –siguiendo el *orden de las razones*– la existencia de la realidad exterior y, entre ella, del propio cuerpo. Tan sólo es evidente, a estas alturas de la investigación, que soy un sujeto que piensa, pero no que, por pensar, tenga cuerpo alguno. La propia duda acerca de la existencia del cuerpo confirma la indudable existencia del espíritu que piensa.

La esencia de la mente consiste en ser una naturaleza pensante particular, concreta, que siempre se encuentra pensando, incluso en el útero materno, ya que el atributo esencial del espíritu, del que dependen todos los demás atributos, es el pensamiento. Sería más fácil, afirma Descartes, creer que el espíritu dejaría de existir cuando se dice que deja de pensar, que concebirlo existente sin pensamiento. Este es un atributo que no puede concebirse separado de la cosa que piensa, es decir, el alma, con la que se identifica realmente.

El pensamiento no puede separarse del yo, del sujeto; pero no debe entenderse éste como el yo trascendental, ni aquél como el alma del mundo, el pensamiento universal considerado en sí mismo al margen del sujeto que piensa. El idealismo cartesiano no es un idealismo absoluto ni trascendental; el pensamiento es conciencia de sí. No obstante, el espíritu entendido como cosa pensante (*res cogitans*) no se reifica, porque toda su realidad se absorbe en el acto de pensar, no hay nada en el espíritu que no deje traslucir la actividad pensante que ejerce. Al referirse al espíritu como naturaleza pensante o intelectual, Descartes no pretende tampoco entenderlo como «inteligencia pura». Pensar tiene, pues, un significado amplio: «por la palabra *pensar* entiendo todo aquello de lo que somos conscientes

31. *Discurso del Método*, AT, VI, pp. 32-33.
32. *Meditaciones Metafísicas*, II, AT, IX-1, p. 22.

como operante en nosotros. Y, por eso, no solamente el entender, querer e imaginar, sino también el sentir, son aquí la misma cosa que el pensar»[33]. Así, el yo o cosa que piensa recibe también los nombres de espíritu, *mens*, entendimiento o razón.

Entre las facultades o funciones del espíritu, la imaginación y la sensación son dos facultades muy particulares distintas del espíritu, que no se identifican, por lo tanto, con el pensar tomado en sentido estricto. Además, no son necesarias ni indispensables para la esencia del espíritu, que sólo consiste en pensar. Estas dos facultades se siguen de la existencia del cuerpo y las estudia detenidamente al exponer la distinción entre alma y cuerpo. Entrañan una cierta relación al cuerpo y, por eso, no intervienen en las operaciones de pura intelección y, especialmente, en la intuición del «yo pienso».

La voluntad desempeña, en cambio, una función más relevante en la constitución del sujeto. Es la que lleva a cabo la suposición de la duda metódica, manifestación inequívoca del uso del libre arbitrio que permite dar con la evidencia primera del *cogito*. Ya en las *Reglas para la dirección del ingenio* se establece la distinción entre la facultad de concebir y la facultad de juzgar; el juicio, en último término, depende de nuestra voluntad. Frente a las limitaciones del entendimiento –sólo podemos conocer pocas cosas–, experimento en mí mismo, afirma Descartes, que la voluntad no se circunscribe a límite alguno, de modo que podemos «abstenernos de seguir un bien claramente conocido o de admitir una verdad evidente»[34]. La voluntad tiene un carácter absoluto, hasta el punto de que nada se le podría quitar sin destruirla; ella es la que se determina a obrar siguiendo la espontaneidad interior que la impulsa hacia la verdad o el bien claramente conocidos. El error dependerá de un mal uso de la voluntad, sin que quepa imputárselo a Dios; pero la voluntad –el poder de querer en sí mismo– no es la causa del error, ya que tiene siempre la posibilidad de suspender el juicio y evitar así el error. A este proceder se refiere la primera regla del método, que prescribe evitar la precipitación y la prevención, con el fin de juzgar sólo lo que se presenta clara y distintamente al espíritu. La primacía de la voluntad, apuntada en las reglas de la moral provisional propuestas en la tercera parte del *Discurso del Método*, se plasmará en la experiencia de nuestra libertad sin límites y de la infinitud de nuestra voluntad, que

33. *Principios de Filosofía*, I, art. 9.
34. A Mesland, 9.II.1645, AT, IV, p. 173.

constituiría, según algunos intérpretes, la clave del arco del proyecto cartesiano[35].

5. La existencia y naturaleza de Dios

Característico del planteamiento cartesiano es el *orden de las razones* que constituyen el esqueleto de su sistema: el *cogito*, Dios, el mundo. Partiendo de la idea del yo como sujeto pensante, verdadero principio de su filosofar, se llega en un segundo momento a la idea de Dios que es, por otro lado, quien garantiza la verdad de nuestro conocimiento claro y distinto. Ya en las cuartas objeciones a las *Meditaciones Metafísicas* Arnauld advirtió que se trataba de un círculo vicioso, por cuanto, «sólo podemos asegurarnos de que Dios existe porque percibimos esa verdad clara y evidentemente; de manera que antes de tener certeza de que Dios existe, deberíamos estar ciertos de que todo lo que percibimos de manera clara y evidente es verdadero»[36]. Se trata de saber, en definitiva, si el *cogito* es realmente el principio de la filosofía o se subordina a Dios.

El papel que se otorga a Dios en el sistema de Descartes es de primer orden, como se deduce de este texto de la *Quinta Meditación*: «reconozco clarísimamente que la certeza y verdad de toda ciencia depende del solo conocimiento del verdadero Dios, de modo que antes de conocerlo yo no podía saber perfectamente ninguna otra cosa»[37]. Fue Pascal quien le reprochó utilizar a Dios para los propios fines de su sistema, con la única función de «dar un empujón para poner el mundo en movimiento; después de lo cual, no quiso saber nada de Dios»[38].

La intuición del *cogito* no es un punto final, sino un punto de partida susceptible de tener, a su vez, un fundamento; éste no puede ser otro que Dios, cuya idea encontramos en nuestra mente. Por idea de Dios entiende

35. Esta es, en sustancia, la tesis de ALQUIÉ, F., *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, P.U.F., París, 1950, que ha retomado GRIMALDI, *O.C.*, con aportaciones singulares. LAPORTE, en cambio –*Le rationalisme de Descartes,* P.U.F., París, 1950–, aun reconociendo el papel relevante de la voluntad en la obra cartesisna, matiza el alcance de ese voluntarismo.

36. *Cuartas Objeciones*, AT, VII, p. 214.

37. *Meditaciones Metafísicas*, V, AT, IX-1, p. 56.

38. PASCAL, B., *Pensées,* nº 77.

«lo que todos los hombres están habituados a entender cuando hablan de ello»[39], aunque en otro lugar explica con más precisión que «con el nombre de Dios entiendo una sustancia infinita, eterna, inmutable, independiente, omnisciente, omnipotente, por la cual yo mismo y todas las demás cosas que existen hemos sido creados y producidos»[40]. Es una idea que todos poseen, al menos implícitamente. Con este bagaje se prepara Descartes a probar su existencia mediante demostraciones ciertas y evidentes.

a) *Pruebas de la existencia de Dios*

Son tres las demostraciones de la existencia de Dios que expone en el *Discurso*, las *Meditaciones* y los *Principios de Filosofía*, así como en las *Respuestas a las Segundas Objeciones*, que le plantearon un grupo de teólogos parisienses. Estudiaremos en primer lugar las pruebas basadas en la idea de lo perfecto e infinito y en la idea de Dios como causa perfecta de mi ser imperfecto, que constituyen dos demostraciones *a posteriori*[41]. En último lugar se expondrá el argumento ontológico cartesiano[42].

En todas las argumentaciones se toma como punto de partida la idea de Dios. A este respecto, hay que señalar la distinción que Descartes establece entre la *realidad formal* y la *realidad objetiva* de la idea, que es aplicable también a la idea de Dios. La idea en su realidad formal es un modo de pensamiento y, en ese sentido, no hay diferencia entre las ideas en cuanto a su ser formal, que reciben todas ellas del pensamiento; todas son formas con el mismo grado de realidad, como modificaciones del pensamiento. En su realidad objetiva, en cambio, la idea es la cosa misma

39. A Mersenne, VII.1641, AT, III, p. 393.

40. *Meditaciones Metafísicas*, III, AT, IX-1, pp. 35-36. Cfr. *Discurso del Método*, AT, VI, p. 35.

41. Con la expresión «prueba *a posteriori*» entiende la tradición filosófica la argumentación que parte de los efectos reales y se remonta hasta su causa. En el pensamiento cartesiano el efecto del que parte en la prueba no es una realidad, sino la idea de Dios en mí, preguntándose a continuación por la causa de esa idea. Debe tenerse en cuenta que está aquí presente una teoría de las ideas y de la causalidad muy diferente.

42. Una exposición de las pruebas cartesianas con referencia explícita a los textos en que aparecen se encuentra en GARCÍA LÓPEZ, J., *El conocimiento de Dios en Descartes*, Eunsa, Pamplona, 1976, pp. 59-107.

pensada en cuanto existe objetivamente en el pensamiento, es decir, el contenido mismo de la idea; en ese contenido –o realidad objetiva– estriba la diferencia entre las ideas, pues no es lo mismo la idea de Dios que la del fuego. Lo característico de la doctrina cartesiana es que a ese contenido lo denomina *realidad* objetiva y le otorga una cierta consistencia que puede considerarse más que simplemente pensada. Por lo tanto, cada idea, en su realidad objetiva, posee una consistencia propia que no depende exclusivamente del sujeto pensante, sino que se impone por sí misma y reclama, en consecuencia, una causa que contenga esa realidad no sólo de modo objetivo, sino formal, pues de lo contrario la realidad objetiva, señala Descartes, tendría su origen en la nada[43]. La realidad objetiva de la idea de Dios es la más perfecta de todas, y llegados a este punto, se propone Descartes examinar si en ella hay algo que no proceda del sujeto pensante.

Prueba por la idea de lo perfecto e infinito

El primer argumento cartesiano para demostrar la existencia de Dios se caracteriza por entender lo infinito y perfecto como algo positivo y primero, aunque explícitamente conozcamos nuestra propia imperfección antes que la perfección de Dios. Pero, en realidad, la perfección infinita de Dios es anterior y nuestra imperfección es un defecto y negación de aquélla.

La finitud misma que reconozco en mí, observa Descartes, es ya una manifestación de la infinitud y perfección de Dios que yo conozco, pues «¿cómo sería posible que pudiese conocer que dudo y que deseo, es decir, que me falta algo y que no soy omniperfecto, si no tuviese en mí alguna idea de un ser más perfecto que el mío, comparándome con el cual conozco los defectos de mi naturaleza?»[44]. El propio pensamiento mediante el cual conozco que dudo y poseo pone en evidencia la idea de un ser perfecto que me permite conocer mis propios defectos. La finitud del sujeto que piensa sólo puede ser puesta de relieve por el conocimiento de la infinitud –entendida como omniperfección– que funda lo finito. Son tan eminentes los atributos que adornan la idea de Dios (infinito, omnipotente, omnisciente...) que no cabe pensar que su idea tenga origen en mí, dice

43. Cfr. *Meditaciones Metafísicas*, III, AT, IX-1, pp. 32-33.

44. *Meditaciones Metafísicas*, III, AT, IX-1, p. 36.

Descartes; por consiguiente, «hay que concluir (...) que Dios existe, pues aunque la idea de sustancia está en mí, por ser yo una sustancia, no tendría yo, siendo finito, la idea de una sustancia infinita, de no haber sido puesta en mí por alguna sustancia que fuese verdaderamente infinita»[45].

En esta primera prueba se llega a Dios como causa necesaria de su idea en mí. En la breve formulación que da Descartes en las *Respuestas a las Segundas Objeciones* aparece claramente expuesto: «la realidad objetiva de cada una de nuestras ideas requiere una causa en la cual esté contenida esta misma realidad, no sólo objetivamente, sino formal o eminentemente. Por consiguiente, tenemos idea de Dios y la realidad objetiva de esta idea no se halla contenida en nosotros formal o eminentemente, y no puede estar contenida en otro que Dios mismo. Luego esta idea de Dios que se da en nosotros tiene que tener por causa a Dios y, por lo tanto, Dios existe»[46].

Prueba por la contingencia de mi ser imperfecto que tiene la idea de Dios

Esta segunda demostración tiene un carácter complementario de la primera, hasta el punto de que Descartes afirma en una carta a Mesland, que «poco importa que mi segunda demostración, fundada en nuestra propia existencia, se considere diferente de la primera, o sólo una explicación de ésta»[47]. Así como en la anterior el nervio de la prueba consistía en la idea de infinito, fuente de toda otra perfección, en esta argumentación Descartes se apoya en la sustancia pensante, en cuanto que en ella, imperfecta y finita, se halla la idea de Dios, que es perfecta e infinita.

Tanto en una como en otra, el *cogito* precede en cierto modo a la idea de Dios, pero en último extremo es Dios la condición del pensamiento mismo del yo, su centro y fundamento, pues «poseo en mí la noción de infinito antes que la de finito, es decir, Dios antes que yo mismo»[48]. No obstante, en esta segunda demostración aparece claramente la prioridad del yo en el orden de la investigación u *ordo inveniendi*, como se desprende

45. *Ibíd.*
46. *Respuesta a las Segundas Objeciones*, AT, IX-1, p. 129.
47. A Mesland, 2.V.1944, AT, IV, p. 112.
48. *Meditaciones Metafísicas*, III, AT, IX-1, p. 36.

del comienzo de esta formulación en las *Meditaciones*: «voy a considerar si yo mismo, que tengo esta idea de Dios, podría existir si no hubiese Dios»[49]. Dios se muestra aquí, no tanto como causa de su propia idea en nosotros –era el caso de la primera prueba–, cuanto más bien como causa de la existencia misma del yo: «por más que puedo suponer que acaso he sido siempre como ahora soy, no podría sin embargo evitar la fuerza de esta razonamiento y dejar de conocer que es necesario que Dios sea el autor de mi existencia»[50]. El yo se entiende aquí en su condición de poseedor de la idea de Dios: «toda la fuerza del argumento que he empleado aquí para probar la existencia de Dios, consiste en que reconozco que no sería posible que mi naturaleza fuese tal como es, es decir, que tuviese en mí la idea de un Dios, si Dios no existiese verdaderamente»[51].

En esta prueba constata Descartes la imperfección del yo existente y por ella comienza la formulación del *Discurso del Método*: «puesto que conocía algunas perfecciones que me faltaban, no era yo el único ser existente (...) y era necesario que hubiese otro más perfecto, del cual dependiese yo y del que hubiese adquirido cuanto poseía»[52]. El argumento parte, por lo tanto, de la existencia del yo como un ser imperfecto, pero que tiene la idea de lo perfecto y resulta así complementario de la primera prueba, que toma como punto de partida no el yo imperfecto, sino la idea de perfección infinita que es Dios, por comparación con la cual se conoce la imperfección del yo. El nervio de la prueba es la imposibilidad de que el yo sea por sí mismo, ya que en este caso no carecería de perfección alguna y sería Dios[53].

49. *Ibíd.,* AT, IX-1, p. 38.

50. *Ibíd.,* AT, IX-1, pp. 38-39.

51. *Ibíd.,* AT, IX-1, p. 41. En los *Principios de Filosofía*, I, art. 20, escribe: «es necesario que hagamos de nuevo esta revisión e investiguemos cuál es el autor de esta alma o pensamiento que posee las ideas de las perfecciones infinitas que hay en Dios».

52. *Discurso de Método*, AT, VI, p. 34.

53. *Principios de Filosofía*, I, art. 20: «es evidente que el que conoce algo más perfecto que sí mismo no se ha dado en absoluto el ser, pues por el mismo medio se habría dado todas las perfecciones que hubiese conocido».

Argumento ontológico

Descartes expone un tercer argumento para demostrar la existencia de Dios en la *Quinta Meditación,* el *Discurso del Método,* los *Principios de Filosofía* y en las *Respuestas* a las Primeras y Segundas Objeciones. Constituye la prueba más célebre de Descartes, quien la considera «tan cierta como cualquier demostración geométrica». Se inscribe, con caracteres propios, en la trama argumentativa inaugurada por S. Anselmo, que Kant denominó «argumento ontológico».

El punto de partida lo constituye la idea de un ser soberanamente perfecto; tal idea de Dios la poseemos clara y distintamente, con la misma claridad y distinción con la que percibimos en un triángulo que sus tres ángulos han de ser iguales a dos rectos. Examinando la idea de triángulo, no se deduce de ella la existencia; sin embargo, quien examina la idea de «un ser omnisciente, omnipotente y en extremo perfecto, fácilmente juzga, por lo que percibe en esta idea, que Dios, que es ese ser perfectísimo, es o existe»[54]. En la idea de Dios está comprendida su existencia y de ella depende absolutamente la certeza de todas las cosas, hasta el extremo de que sin el conocimiento de Dios es imposible llegar a saber nada perfectamente.

La clave de esta prueba es la concepción de la idea de Dios de modo claro y distinto, una vez que ha establecido que «todo lo que se conoce de modo claro y distinto es verdadero»[55]. Cuando Caterus, en las *Primeras objeciones*, dirige contra la prueba ontológica cartesiana la refutación que Tomás de Aquino hace del argumento de S. Anselmo, responde Descartes que S. Anselmo parte del nombre o término «Dios» y, por tanto, no puede concluir su existencia real, sino tan sólo que el nombre «Dios» significa una cosa que está en el entendimiento, mientras que su propia argumentación se refiere no al término, sino a la esencia o naturaleza de Dios, de la que puede afirmarse con verdad la existencia. Se apoya aquí Descartes en su teoría de la intuición intelectual por la que conocemos las esencias o naturalezas, que constituye el presupuesto de la prueba; pero más que de prueba, en el sentido de razonamiento o argumentación discursiva –a pesar de que en alguna de sus formulaciones adopte la estructura de un silogismo–, se trata aquí de un objeto de intuición directa, ya que quienes se

54. *Ibíd.,* I, art. 14.

55. *Meditaciones Metafísicas*, V, AT, IX-1, pp. 51-52.

detienen a contemplar la naturaleza del ser soberanamente perfecto «sin necesidad de razonamiento alguno, conocerán que Dios existe»[56], con una evidencia no menor que con la que conocen que dos es un número par. La llamada «prueba» ontológica se reduce, por tanto, a una intuición inmediata de la naturaleza de Dios en la que se incluye su existencia necesaria. Para conocerla sin prueba alguna se requiere –añade Descartes después de la exposición del argumento en forma silogística– estar libre de todo prejuicio.

b) *El Dios de Descartes*

De la exposición de los argumentos cartesianos pueden entresacarse algunas características que dan una idea de las principales tesis de su teología natural.

En primer lugar, hay que resaltar el carácter innato de la idea de Dios, que no se recibe por los sentidos, ni es una mera producción o ficción del propio espíritu, sino que «al igual que la idea de mí mismo, ha nacido y se ha producido conmigo desde que he sido creado»[57], de modo que constituye la «marca que el artífice imprime en su obra». El hombre, creado por Dios a su imagen y semejanza, revela esa huella del Creador principalmente en la amplitud e infinitud de su voluntad que «experimento en mí ser tan grande, que no concibo la idea de ninguna otra que sea mayor»[58]. No quiere decir con ello que la voluntad humana iguale a la de Dios, pues ésta es mayor gracias al conocimiento y poder que la acompañan y porque se extiende a muchas más cosas, pero, sin embargo, «no me parece mayor –apunta Descartes– si la considero en sí misma formalmente y con precisión»[59], es decir, como mero poder de afirmar o negar; si bien en Dios ese poder es infinito en acto, mientras que en el hombre ha de entenderse como una capacidad o disponibilidad de nuestra voluntad, que puede extenderse a cualquier objeto, hasta el punto de que con frecuencia la llevamos más allá, incluso, de lo que conocemos de modo claro y dis-

56. *Respuesta a las Segundas Objeciones*, AT, IX-1, p. 126.
57. *Meditaciones Metafísicas*, III, AT, IX-1, p. 41.
58. *Ibíd.,* IV, AT, IX-1, p. 45.
59. *Ibíd.,* AT, IX-1, p. 46. Cfr. A Mersenne, 25.XII.1639, AT, II, p. 628.

tinto. Con la expresión «idea innata» se quiere decir que tenemos en nosotros la facultad de producirla, facultad que no siempre está en acto.

Una novedad que aporta la doctrina cartesiana es la noción de Dios como causa de sí mismo (*causa sui*). Ya en la segunda prueba para demostrar la existencia de Dios se apunta la caracterización de Dios como dándose a sí mismo todas las perfecciones y, entre ellas, el ser. Pero es en el argumento ontológico donde se explicita el concepto de *causa sui*, con el que se distancia de toda la tradición filosófica. El concepto de *causa sui* se apoya en una noción de causalidad en la que no hay distinción real entre causa y efecto, sino sólo una dependencia fundada en nuestro modo de conocer. Descartes habla de causa o razón (*causa sive ratio*) haciendo equivalentes ambos términos; pero entonces la causalidad ha dejado de constituir un influjo en el ser, para expresar tan sólo una dependencia en el orden del conocimiento. Con la expresión *causa sui* Descartes quiere señalar que la razón última del ser de Dios reside en Él mismo, a diferencia de las criaturas, que tienen fuera de sí mismas su causa o razón. El principio general de la causalidad no tiene excepciones y, por eso, incluso Dios se somete a él. La tradición filosófica había explicado a Dios como causa universal *incausada*, Descartes, en cambio, lo concibe en un sentido positivo como causa de Sí mismo. La causalidad pierde así su peso ontológico, para convertirse en un principio gnoseológico, inteligible.

Estrechamente relacionada con esta tesis se encuentra la teología cartesiana de la creación de las verdades eternas. Está basada en un concepto de causa que lo aproxima al de voluntad y espontaneidad; la potencia infinita es la que manifiesta a Dios como causa de sí mismo. Descartes afirma que no hay distinción, ni siquiera de razón, entre el entendimiento y la voluntad divinas, aunque pueda cuestionarse si no subordina aquél a ésta cuando sostiene que «por el hecho de que Dios quiere algo, por eso mismo lo conoce»[60], de modo que el atributo que expresa más adecuadamente su esencia es la voluntad, caracterizada sobre todo por ser omnipotente, libre y creadora. La voluntad divina se entiende como libertad sin límites, espontaneidad pura, de tal manera que nada puede restringirla, ni siquiera las propias verdades que establece, pues Dios mismo podría hacer que no fuera verdad que los tres ángulos de un triángulo fuesen iguales a dos rectos, o que los contradictorios no pudiesen estar juntos; la dificultad, prosigue Descartes, reside en la finitud y limitación de nuestra mente, que tiene una naturaleza tal que «puede concebir como posibles las cosas que

60. A Mersenne, 6.V.1630, AT, I, p. 149.

Dios ha querido que sean verdaderamente posibles, pero no puede concebir como posibles aquellas que Dios habría podido hacer posibles, pero ha querido, sin embargo, que sean imposibles»[61].

Con estos presupuestos expone la tesis de que las verdades eternas –como, por ejemplo, que el todo sea mayor que la parte– dependen de la voluntad divina, ya que Dios «no ha querido que los tres ángulos de un triángulo fueran iguales a dos rectos porque ha conocido que no podía hacerse de otro modo, sino al contrario (...), porque ha querido que los tres ángulos de un triángulo fueran necesariamente iguales a dos rectos, es ahora verdad que eso es así, y no puede ser de otra manera»[62]. Junto a estas verdades eternas establecidas por la libre voluntad de Dios, hay un conjunto de verdades necesarias a las que no puede sustraerse el mismo Dios, como son, por ejemplo, la imposibilidad de que Dios no exista, o de que haya un Dios engañador, de que Dios pueda derogar el principio de causalidad o crear seres independientes de Él. Entre ellas se encuentra la imposibilidad de que, una vez creada una verdad eterna, Dios pueda cambiarla; ciertamente, las establece de modo libre y no necesario, pues podía haber creado sus contradictorias, pero cambiar lo que ya ha creado sería una manifestación de voluntad inconstante e imperfecta. Esta tesis da una estabilidad al mundo creado y al conocimiento que de él puede adquirir la mente humana, y aleja así la idea de un Dios caprichoso y cambiante, quedando de este modo garantizada la validez del conocimiento científico. Puede, pues, considerarse como una corrección racionalista a la tesis netamente voluntarista de la creación de las verdades eternas.

Una doctrina que presenta también una novedad respecto a la tesis clásica es la teoría cartesiana de la «creación continuada». Con este término, que Descartes prefiere al de «conservación», quiere significar la constante recreación por parte de Dios de todas las cosas. La dependencia continua de las cosas respecto a Dios que, según la filosofía clásica, no supone una nueva acción divina distinta del acto creador, adquiere en el planteamiento cartesiano un nuevo significado, que tiene su raíz en una nueva concepción del tiempo: «es un hecho perfectamente claro y evidente para todos los que consideran con atención la naturaleza del tiempo, que para ser conservada en cada momento en que dura, una sustancia necesita del mismo poder y acción que serían necesarios para producirla y crearla de

61. A Mesland, 2.V.1644, AT, IV, p. 118.

62. *Respuesta a las Sextas Objeciones*, AT, IX-1, p. 233.

nuevo»[63]. El tiempo es, para Descartes, una sucesión discontinua de instantes indivisibles, que dependen directamente de Dios y no del instante posterior o del precedente.

6. La realidad del mundo corpóreo y la relación entre el alma y el cuerpo

a) *La existencia de los cuerpos*

Después de establecer el yo como primer principio y punto de partida de su filosofía y de demostrar la existencia de Dios, de cuyo conocimiento depende la certeza y verdad de toda ciencia, escribe Descartes al comienzo de la Sexta Meditación: «sólo me queda por examinar si existen cosas materiales». Ya ha postulado su posibilidad al considerar las ideas de esas cosas, que el pensamiento concibe con claridad y distinción. Pero, a diferencia de Dios, de la idea de esas cosas que están fuera de mí no puedo deducir que existan, aunque no dudo de que Dios tiene el poder de producir todas las cosas que soy capaz de concebir con distinción.

El mundo exterior fue la primera verdad que quedó anulada por la aplicación de la duda metódica; emprende ahora la tarea de fundarla rigurosamente siguiendo el orden de las razones. Antes de proceder a la demostración de la existencia de las cosas corporales había tratado –en la *Quinta Meditación*– de su esencia, mediante la consideración de las ideas claras y distintas. «En primer lugar, imagino distintamente esa cantidad que los filósofos llaman vulgarmente cantidad continua, o sea, la extensión –con longitud, anchura y profundidad– que hay en su cantidad, o más bien en la cosa a la que se le atribuye»[64]. La esencia de las cosas materiales consiste en la *extensión*; ésta es una idea clara y distinta, innata en nuestro entendimiento, que es la causa en mí de todas las demás cualidades que percibo de los cuerpos, como dureza, peso, color, etc., y la única condición que se exige para que los cuerpos existan. Esta idea clara y distinta que poseo en el entendimiento de las cosas materiales nos proporciona una

63. *Meditaciones Metafísicas*, III, AT, IX-1, p. 39.
64. *Ibíd.,* V, AT, IX-1, p. 50.

prueba de la posibilidad misma de los cuerpos. En un segundo momento, la imaginación que es «una cierta aplicación de la facultad cognoscitiva al cuerpo que le está íntimamente presente»[65], me persuade de la existencia de ese cuerpo; es una facultad que de ningún modo resulta necesaria a mi naturaleza o la esencia de mi espíritu, de donde parece concluirse que depende de algo distinto de mi propio espíritu. Así como por la pura intelección «la mente se vuelve de alguna manera hacia sí misma y considera alguna de las ideas que tiene en sí, cuando imagina, la mente se vuelve hacia el cuerpo y considera en éste algo que es conforme a la idea que ha concebido por sí misma o ha percibido por los sentidos»[66]. Este conocimiento –o más exactamente, conjetura– nos lleva a afirmar la probabilidad de la existencia de la realidad exterior, pero no nos proporciona todavía un argumento concluyente de esa existencia.

Examina a continuación qué significa sentir, para ver si de ahí puede deducirse una prueba cierta de la existencia de las cosas corporales. Descartes sigue aquí el proceso inverso al que le llevó a dudar de todo, y recupera la confianza en los propios sentidos. Experimenta, ciertamente, que tiene una serie de miembros del cuerpo y las cualidades sensibles propias de los cuerpos; esas cualidades se presentan, además, sin contar con su consentimiento, hasta el extremo de que son más vivas que las que él mismo es capaz de fingir con su mente; por tanto, no pueden proceder de ésta, sino de algo anterior que las causa en él y se persuade con facilidad de que no posee ninguna idea en su mente que no hubiera tenido antes en los sentidos. Sin embargo, encuentra razones para haber puesto en duda todas sus sensaciones, aunque se da cuenta de que no puede ni admitir temerariamente todo lo que le testimonian los sentidos, ni ponerlo en duda por principio.

En este punto del proceso demostrativo cartesiano, antes de probar la existencia de los cuerpos, se introduce la tesis de la distinción real entre alma y cuerpo, previa a la demostración de la unión del alma y el cuerpo. Descartes ya había señalado que la esencia del alma es pensar, pues puedo fingir que no poseo cuerpo alguno y que no existe ninguna realidad exterior. En el proceso de separación de lo sensible, prescrito por Descartes, la sustancia pensante permanece como el principio último e indudable, que no necesita de ninguna modalidad corporal o extensa: la noción que poseemos de nuestra propia alma es anterior a la que tenemos del cuerpo y

65. *Ibíd.,* VI, AT, IX-1, p. 57.
66. *Ibíd.,* AT, IX-1, p. 58.

más cierta que ella. Dado que el criterio de verdad –garantizado ya por la demostración de la existencia de Dios– es la concepción de las ideas claras y distintas, y que no sólo poseo la idea de la mente sin el cuerpo, sino también la idea del cuerpo sin la mente, tengo la certeza de que mente y cuerpo son distintos. Se trata de dos sustancias diferentes que tienen como atributo principal el pensamiento y la extensión, respectivamente.

Al definir la sustancia como «la cosa que existe de tal modo que no necesita de ninguna otra para existir»[67], hace recaer el carácter específico de la sustancialidad en la independencia, por eso añade después de la definición citada que «sólo puede concebirse una sustancia que no necesita en absoluto de ninguna otra cosa, a saber, Dios»; todas las demás sólo podemos concebirlas con ayuda del concurso divino y dependientes de Él. A la idea clara y distinta de extensión o de pensamiento le corresponde en la realidad una sustancia extensa o una sustancia pensante completa e independiente, pues «todo lo que se encuentra en estas ideas está necesariamente en las cosas»[68]. El conocimiento claro de cada cosa, pues toda idea o pensamiento lo es de alguna cosa, constituye el criterio de verdad de esa cosa; en suma, «del conocer al ser la consecuencia es buena»[69].

Establecida la distinción entre mente y cuerpo como dos sustancias independientes que, por lo tanto, pueden existir una sin la otra, se propone demostrar la existencia de los cuerpos, preguntándose cuál es la causa de las sensaciones que experimentamos. Estas no pueden considerarse sistemáticamente como meras ilusiones, una vez que Descartes está en posesión del criterio de veracidad divina, ya que Dios no puede engañar. La sensación es una facultad pasiva de recibir ideas que requiere una facultad activa que las produzca. Esta última sólo puede estar o en mí, o fuera de mí. En mí no puede residir, puesto que yo soy sólo una cosa que piensa y la sensación implica alguna extensión, atributo éste que es ajeno a la sustancia pensante; además, recibo las ideas sin mi consentimiento; luego habrá de estar esa facultad activa, causa de mis sensaciones, fuera de mí. Si esta causa proviene de una sustancia exterior a mí, sólo puede ser o Dios, que la produce directamente en mi espíritu, o una sustancia corpórea que posea una realidad formal igual a la realidad objetiva de las ideas que causa en mí. Llegado a ese punto, reconoce en sí mismo que Dios le ha dado una gran inclinación a creer que esas sensaciones que experimenta

67. *Principios de Filosofía*, II, art. 4.

68. A Gibieuf, 19.I.1642, AT, III, p. 474.

69. *Respuesta a las Séptimas Objeciones*, AT, VII, p. 520.

proceden de las cosas corporales, por consiguiente, puesto que Dios es veraz, no puede permitir que me equivoque. La conclusión es que «hay una cierta sustancia extensa en longitud, anchura y profundidad, que existe actualmente en el mundo con todas las propiedades que conocemos manifiestamente pertenecerle»[70].

b) *La unión del alma y el cuerpo*

El doble propósito que encabeza el título de la *Sexta Meditación* se ha logrado al demostrar la distinción entre el alma y el cuerpo y la existencia de los cuerpos. Pero implícito en ambos procesos argumentativos se halla el problema –crucial en el cartesianismo– de la interacción entre el alma y el cuerpo. Junto a las nociones originarias como son la de extensión para todo lo corporal y la de pensamiento, propia del alma, experimentamos –afirma Descartes– que hay cosas en nosotros mismos que no se refieren al cuerpo solo o la mente sola, sino a una unión íntima y estrecha de nuestro cuerpo con nuestra mente. En varios lugares se refiere Descartes a la experiencia que poseemos de la unión del alma y el cuerpo y las consecuencias que de ahí se derivan: por parte del espíritu, la fuerza para mover el cuerpo, y por parte del cuerpo la de afectar al espíritu. A esta unión la denomina «sustancial», de manera que se les concibe como si fueran uno.

El concepto cartesiano de sustancia plantea dificultades, que a alguno de sus objetantes le parecen insolubles, por entender esta unión en sentido intrínseco y sustancial, dado el carácter completo e independiente de la sustancia corpórea (*res extensa*) y de la sustancia pensante (*res cogitans*). El propio Descartes reconoce en una carta que la mente humana no es «capaz de concebir, distintamente y a la vez, la distinción entre el alma y el cuerpo y su unión; porque para ello es preciso concebirlos como una sola cosa y, al mismo tiempo, concebirlos como dos, lo cual es contradictorio»[71]. En su conversación con Burman, cuando le plantea la dificultad de la interacción entre alma y cuerpo, responde que es ciertamente «difícil de explicar, pero basta aquí con la experiencia, que es tan clara que no se la puede negar»[72]. Más que de explicación, se trata de reconocer la expe-

70. *Principios de Filosofía*, II, art. 1.
71. A Elisabeth, 28.VI.1643, AT, III, p. 693.
72. A Burman, AT, V, p. 163.

riencia de la que estamos ciertos. Esa experiencia enseña, mediante las sensaciones que experimento, que «no estoy solamente alojado en un cuerpo como el piloto en su nave, sino que estoy muy íntimamente unido a aquél y, por así decirlo, tan entremezclado con él mismo que parezco formar con él un solo todo. Porque si no fuese así, cuando mi cuerpo es herido, yo, que soy solamente una cosa pensante, no sentiría dolor, sino que percibiría la herida por el solo entendimiento, lo mismo que el marinero percibe por la vista que algo ha sido dañado en su navío»[73]. La irreductibilidad entre alma y cuerpo es asimismo evidente y, según el punto de vista que adopte, le lleva a intentar una explicación diferente. Así, por ejemplo, en su tratado sobre *El Hombre* –exposición de filosofía mecanicista donde concibe el cuerpo humano como una máquina y lo compara a un autómata–, sitúa el alma en el centro del cerebro, en una glándula pineal extremadamente móvil[74], a la que llegan los «espíritus animales» que viajan desde el corazón, solucionando así el problema de la comunicación entre el alma y el cuerpo. En el *Tratado de las Pasiones del alma* explica esta interacción acudiendo al binomio acción-pasión. Lo cierto es que la cuestión del dualismo cartesiano permanece abierta y constituirá uno de los grandes puntos de discordia entre sus partidarios y críticos.

7. LA FÍSICA CARTESIANA

La preocupación por los problemas estrictamente físicos está presente desde las primeras obras cartesianas, como el *Compendio de Música*, y será objeto de estudios científicos a lo largo de su vida.

Una característica de la física cartesiana es que en ella los experimentos deben someterse a la razón; sólo así podrá construirse «una física clara, cierta, demostrada y más útil que la que se enseña de ordinario»[75]. Es una ciencia deductiva y *a priori* en la que la experiencia está condicionada por los principios y demostraciones estrictamente racionales, hasta

73. *Meditaciones Metafísicas*, VI, AT, IX-1, p. 64.
74. Cfr. *El Hombre*, AT, XI, pp. 176-189; *Las Pasiones del alma*, art. 36.
75. A Villebressieu, 1631, AT, I, pp. 216-7.

el punto de que aunque aquélla pareciera hacernos ver lo contrario de esas demostraciones, «estaríamos obligados a confiar más en nuestra razón que en nuestros sentidos»[76]. Los principios de los que deriva toda la física se deducen de la consideración de Dios que es quien ha establecido las leyes en la naturaleza, y de las ideas claras y distintas, que poseemos de modo innato, a la manera de ciertas semillas de verdad. Ese es el método más apropiado: ir de Dios a las cosas creadas, con la mediación de las ideas innatas que se encuentran en nuestra mente. Obtendremos de este modo una ciencia perfecta, es decir, conoceremos los efectos por sus causas.

La veracidad divina es, pues, el fundamento último de la física cartesiana, basada en la idea de extensión. La materia se reduce a extensión, figura y movimiento: «reconocí que no había nada que perteneciera a la naturaleza o esencia del cuerpo, sino el que es una sustancia extensa en longitud, anchura y profundidad capaz de muchas figuras y de diversos movimientos, y que sus figuras y movimientos no eran otra cosa que modos, que no pueden jamás ser sin él; pero que los colores, olores, sabores y otras cosas semejantes no eran más que sentimientos»[77]. La realidad material es exclusivamente cuantificable en el mundo físico cartesiano, en el que se prescinde de las cualidades, reducidas a meras impresiones subjetivas que se deben a variaciones de movimiento en su causa. La existencia de las cosas materiales no se demuestra en último término por las sensaciones que experimentamos de ellas, pues son confusas y oscuras, sino por la idea innata de extensión que encuentra en la realidad divina su fundamento y garantía.

La física cartesiana tiene una estrecha relación con la matemática. A ésta le reprocha el que se ocupa de números vacíos y de figuras imaginarias con las que proporcionan demostraciones impecables pero superficiales que sirven, todo lo más, para distraer a los geómetras ociosos que no tienen otra ocupación que la de pasar el tiempo[78]. En su encuentro con Beeckman, en 1618, quizá descubre la aplicación de la matemática a la física; años más tarde escribirá a Mersenne que «mi física no es otra cosa que geometría»[79], ufanándose de haber abandonado la geometría abstracta para aplicarse al estudio de otro tipo de geometría que tiene como finalidad la explicación de los fenómenos naturales. Se trata, más bien, de una

76. *Principios de Filosofía*, II, art. 52.
77. *Respuesta a las Sextas Objeciones*, AT, IX-1, p. 239.
78. Cfr. *Reglas*, IV, AT, X, p. 373.
79. A Mersenne, 27.VII.1638, AT, II, p. 268.

asimilación de la física a la geometría, pues sólo así será posible una ciencia *a priori* de los fenómenos naturales.

En su deseo de llevar a término este proyecto imagina un nuevo mundo, creado por Dios, en el que todo sucediese de acuerdo con las leyes establecidas por su Creador. Sirviéndose de esta ficción, describe el universo físico según unos principios mecanicistas que afectan por igual a los cuerpos animados e inanimados, en virtud de la radical distinción entre *res cogitans* y *res extensa*. En la teoría cartesiana hay una homogeneidad en la explicación de los fenómenos físicos que está fundada en la idea de extensión como esencia de los cuerpos. Todos los cuerpos están hechos de una misma materia y la diferencia de movimiento entre sus partes da razón de la distinción entre los sólidos, líquidos y fluidos. Compara el cuerpo humano a un autómata hidráulico, cuyos tubos serían las venas por las que circulan los «espíritus animales»[80]. En el universo cartesiano todo se reduce a modificaciones de tamaño que diversifican la materia e implican diferencias de movilidad entre sus partes. Es un mundo en el que no hay vacío y, por consiguiente, los cuerpos son contiguos: el movimiento de uno se comunica a los demás y así todo está siempre en movimiento[81], entendiendo por tal «la acción por la cual un cuerpo pasa de un lugar a otro»[82]; incluso el reposo es una fuerza que se identifica en último término con el movimiento, pero que, a diferencia de éste, se caracteriza por su lentitud. La causa primera de ese movimiento es Dios «quien por su omnipotencia ha creado la materia con el movimiento y reposo de sus partes, y quien conserva ahora en el universo, por su concurso ordinario, tanto movimiento y reposo como puso en el mismo al crearlo»[83].

El mecanicismo cartesiano rechaza la búsqueda de alguna finalidad en el mundo, pues sería una temeridad dedicarse a descubrir los fines impenetrables de Dios; basta con acudir a la causa eficiente en la explicación de cada organismo.

El conjunto de la física y su certeza depende de la metafísica, como confiesa Descartes a Mersenne al enviarle las *Meditaciones*: «estas seis meditaciones contienen los fundamentos de mi física»[84]. La tesis de la dis-

80. Cfr. *El Hombre*, AT, XI, pp. 130-132; *Las Pasiones del alma*, art. 6.

81. Cfr. *El Mundo*, cap. III, AT, XI, pp. 10-11.

82. *Principios de Filosofía*, II, art. 24.

83. *Ibíd.*, II, art. 36.

84. A Mersenne, 28.I.1641, AT, III, p. 298. Cfr. *Principios de Filosofía*, Prefacio, AT, IX-2, p. 10.

tinción entre alma y cuerpo condiciona el entero desarrollo de la física cartesiana.

8. La moral

a) *Moral provisional*

En los últimos años de su vida emprende Descartes el estudio del comportamiento humano en el *Tratado de las Pasiones del alma* y en la abundante correspondencia que mantiene, especialmente con la princesa Elisabeth de Bohemia. No obstante, años antes había propuesto en el *Discurso del Método* unas reglas breves y sencillas, que denomina «moral por provisión», con el fin de «no permanecer irresoluto en mis acciones, mientras la razón me obligaba a serlo en mis juicios y para no dejar de vivir ya entonces lo más felizmente posible»[85]. No debe entenderse el conjunto de estas reglas, o moral provisional, como algo meramente precario y transitorio que será sustituido por otra «moral definitiva» de sentido muy diferente. Antes bien, constituye, como señala Laporte[86], el fundamento de esa moral definitiva, que Descartes no llegó a sistematizar. En la correspondencia con Elisabeth se encuentra una carta de 1645 en la que confirma la plena validez de la «moral provisional»: «cada uno puede estar contento de sí mismo, sin esperar nada más, con tal de que observe tres cosas, a las que se refieren las tres reglas de moral que he establecido en el *Discurso del Método*»[87]. La primera de esas reglas consiste en «obedecer a las leyes y costumbres de mi país, conservando la religión en la que Dios me ha concedido la gracia de ser instruido desde mi infancia, siguiendo en todo lo demás las opiniones más moderadas y más alejadas del exceso, que

85. *Discurso del Método*, AT, VI, p. 22.

86. Laporte, J., *Le rationalisme de Descartes*, P.U.F., París, 1950, p. 424. Gueroult, por su parte, entiende la relación entre moral provisional y moral definitiva como el drama de «una doctrina provisional que anuncia una doctrina definitiva que la debe reemplazar y de una doctrina definitiva que, al contrario, confirma y consolida, de una vez por todas la moral que, como se pensaba, debía ser provisional», *Descartes selon l'ordre des raisons*, Aubier-Montaigne, París, 1968, II, p. 239.

87. A Elisabeth, 4.VIII.1645, AT, IV, p. 265.

fuesen comúnmente admitidas en la práctica por los más sensatos de aquellos con los que tendría que vivir»[88]. En estas prescripciones resalta la fidelidad a la tradición recibida, que no ha de condicionar, sin embargo, las propias ideas de las que tenga certeza. Tiene el cometido de evitarle conflictos y facilitar la convivencia, mientras continúa en la investigación de la verdad. Aunque parezca estrictamente provisional, posee un carácter indefinido, dado que su contenido no está al alcance de Descartes. Sin entrar a juzgar sus intenciones, puede decirse que más que una cierta hipocresía o puro conformismo, el talante de esta regla pone de manifiesto el sentido práctico de su autor, que aspira a vivir lo más felizmente posible.

«Mi segunda máxima consiste en ser en mis acciones lo más firme y resolutivo que pudiera, y una vez que me haya determinado, seguir con no menor constancia las opiniones más dudosas que si fuesen muy seguras»[89]. Sólo cuando no podamos discernir las opiniones más verdaderas tendremos que seguir las más probables; pero, en cualquier caso, la irresolución es un obstáculo que impide avanzar por el camino emprendido. La decisión de la voluntad sobresale por encima de toda duda proveniente de un conocimiento incierto.

En la tercera máxima Descartes se propone «intentar siempre vencerme a mí antes que a la fortuna, y cambiar mis ideas antes que el orden del mundo; y, en general, acostumbrarme a creer que no hay nada que esté enteramente en nuestro poder salvo nuestros pensamientos»[90]. Reconoce que ante las cosas que no dependen del sujeto debe éste someterse, como establecía en la primera regla, o seguir las opiniones más moderadas. Por «pensamiento» debe entenderse aquí todas las operaciones del alma y, muy especialmente, la voluntad, que es lo único de lo que podemos disponer absolutamente, como escribirá años más tarde[91]. Este precepto de la moral confirma definitivamente la independencia de la voluntad respecto del entendimiento y el papel directivo que se le otorga en el sistema cartesiano, de modo que puede afirmar líneas más adelante: «no tendiendo naturalmente nuestra voluntad a desear sino las cosas que nuestro entendimiento le presenta en cierto modo como posibles, es claro que si consi-

88. *Discurso de Método*, AT, VI, pp. 22-23.

89. *Ibíd.,* AT, VI, p. 24.

90. *Ibíd.,* AT, VI, p. 25.

91. Cfr. A Cristina, 20.XI.1647, AT, V, p. 83. En una carta a Mersenne, 3.XII.1640, AT, III, pp. 248-249 esribe: «si hay algo que esté absolutamente en nuestro poder, son nuestros pensamientos, a saber, aquellos que vienen de la voluntad y del libre arbitrio».

deramos todos los bienes que están fuera de nosotros como igualmente alejados de nuestro poder, nunca más lamentaremos carecer de aquellos que parecen debidos a nuestro nacimiento cuando nos veamos privados de ellos sin culpa nuestra»[92]. Sólo así podrá vivir feliz y satisfecho, rechazando mediante la voluntad lo que el entendimiento no puede alcanzar. Se trata de hacer «de la necesidad, virtud», observa a continuación, refiriéndose a los filósofos estoicos que supieron ser tan felices, viviendo de espaldas a la fortuna, en medio de la pobreza y los dolores.

Enuncia, por último, una cuarta regla que tiene un carácter personal, en la que manifiesta el propósito de «emplear» toda mi vida en cultivar mi razón y avanzar tanto como pudiese en el conocimiento de la verdad, siguiendo el método que me había prescrito»[93], después de haber hecho atento examen de las ocupaciones de los hombres para escoger la mejor.

La aludida «provisionalidad» de esta moral, que en otro lugar denomina «imperfecta», se explica por el momento del desarrollo de la ciencia cartesiana en que surge. Tiene, por eso, un fin primordialmente práctico, que mira más al uso de la vida que a la contemplación de la verdad, y está llamada a integrarse en esa moral más alta y elevada que constituye el último grado de la sabiduría; pero, en palabras de Gilson, reviste ya un carácter «relativamente definitivo»[94], que se manifiesta principalmente en el predominio concedido a la libre disposición de nuestra voluntad, en cuyo recto uso consiste la virtud de la generosidad, noción clave de lo que puede considerarse la moral definitiva de Descartes.

b) *Moral definitiva*

En el tratamiento de la moral que lleva a cabo Descartes en los últimos años de su vida destaca el carácter profano que le hace «pensar que esta tierra es nuestra principal morada y ésta nuestra mejor vida»[95]. Esta

92. *Discurso del Método*, VI, p. 26.

93. *Ibíd.,* VI, p. 27.

94. Cfr. GILSON, E., *René Descartes: Discours de la Méthode. Texte et Commentaire*, Vrin, París, 1947, p. 231.

95. A Elisabeth, 15.IX.1654, AT, IV, p. 292. En una carta a Chanut del 2.II.1647 (AT, IV, pp. 607-8), afirma que podemos amar a Dios con las solas fuerzas de nuestra naturaleza, aunque deja a los teólogos la cuestión de si ese amor es meritorio sin gracia.

moral se funda en presupuestos metafísicos, remontándose hasta la existencia de Dios y la de un espíritu independiente del cuerpo. Tales principios son el suelo firme sobre el que debe asentarse todo conocimiento verdadero, y Descartes pretende para la moral el estatuto científico más elevado, por cuanto «presuponiendo el conocimiento de las demás ciencias, es el último grado de sabiduría»[96], que nos proporciona una satisfacción interior en la que consiste la perfecta felicidad.

Las tres verdades que nos son de utilidad para discernir en todas las acciones de nuestra vida qué es lo mejor, se encuentran expuestas en una carta a la princesa Elisabeth de 1645: «la primera y principal es que existe Dios, del que todas las cosas dependen»; en segundo lugar, «la naturaleza de nuestra alma, en cuanto que subsiste sin el cuerpo y es mucho más noble que él»; y, por último, «la grandeza del universo» y de las obras de Dios. Añade a esto todavía una verdad más «cuyo conocimiento me parece útil en extremo: que aunque cada uno de nosotros sea una persona separada de las demás y cuyos intereses, por consiguiente, sean de algún modo diferentes de los del resto del mundo, debe pensar que no podría, sin embargo, subsistir solo, y que constituye una de las partes del universo y, todavía más en particular, una de las partes de esta tierra, de este Estado, de esta sociedad, de esta familia, a la que está unido por su morada, su juramento, su nacimiento. Y es preciso preferir los intereses del todo, del que es parte, que los de su propia persona en particular»[97]. En estas líneas, junto a las tres verdades principales que constituyen el *orden de las razones* del sistema cartesiano tal como se ha expuesto aquí, aparece una breve alusión a la filosofía social y política, que está presidida por el amor, pero entendido como amor intelectual consistente en que el alma se une mediante la voluntad al bien percibido como conveniente; «considerándose a sí misma con ese bien como un todo del que él es una parte y ella otra»[98]. Estas son las verdades generales que rigen nuestra conducta; se hace, no obstante, preciso descender a otras que se refieren con carácter más general a cada una de nuestras acciones. Entre éstas ocupa un lugar destacado el examen de las pasiones, que «nos representan mayores de lo

96. *Principios de Filosofía*, Prefacio, AT, IX-2, p. 14.

97. A Elisabeth, 15.IX.1645, AT, IV, pp. 291-3. Asimismo, en una carta a Chanut escribe que está enteramente de acuerdo con él en que «el medio más seguro de saber cómo podemos vivir es conocer primero quiénes somos, cuál es el mundo en que vivimos y quién es el Creador de este mundo», 15.VI.1646, AT, III, p. 441.

98. A Chanut, 1.II.1647, AT, IV, p. 601.

que generalmente son los bienes a los que nos incitan»[99]. Descartes advierte contra esta excitación de las pasiones, para que estemos precavidos y suspendamos el juicio hasta que se hayan apaciguado, de manera que no nos dejemos equivocar fácilmente por la falsa apariencia de los bienes de este mundo.

El *Tratado de las pasiones del alma*, que escribe a ruegos de la princesa Elisabeth, es conocido como un conjunto de cuestiones particulares de la moral y está relacionado con el tratamiento del soberano Bien, tema que Descartes desarrolla principalmente en su correspondencia con la reina Cristina de Suecia. Es preciso «conocer las pasiones para obtener el soberano Bien»[100], escribe Descartes. Ese tratado constituye una explicación de la física cartesiana aplicada al hombre y en una carta a Chanut reconoce que los principios de la física le han servido para establecer los fundamentos ciertos de la moral. Física y metafísica van, pues, de la mano en la fundamentación de la moral. Toda la obra está dirigida a enseñarnos el dominio de las pasiones y ahí reside su contenido propiamente moral. La argumentación se apoya en la tesis de la unión del alma y el cuerpo, anticipada ya en la *Sexta Meditación*, que tiene consecuencias en sus acciones respectivas, de modo que «hay tal ligazón entre nuestra alma y nuestro cuerpo que cuando hemos unido alguna acción corporal con un pensamiento, ninguna de las dos se presenta a nosotros sin que se presente también inmediatamente la otra»[101].

Las pasiones, señala Descartes, «son todas buenas por naturaleza, y sólo tenemos que evitar su mal uso o su exceso»[102]. Aunque reconoce la superioridad de los placeres del alma sobre los del cuerpo, piensa que no deben despreciarse éstos, ni debe el hombre eximirse de tener pasiones, basta con que se sometan éstas a la razón y, una vez sometidas, resultan con frecuencia tanto más útiles cuanto más inclinan al exceso. La sabiduría hace posible ese dominio de las pasiones para que no perturben los verdaderos placeres del alma, escribe en el último artículo de *Las Pasiones del alma*[103].

99. A Elisabeth, 15.IX.1645, AT, IV, pp. 294-5.
100. A Chaunut, 20.XI.1647, AT, V, p. 87.
101. *Las Pasiones del alma*, art. 136.
102. *Ibíd.,* art. 211.
103. *Ibíd.*

Especial interés tiene una carta dirigida a la reina Cristina de Suecia, en la que Descartes expone su doctrina sobre el Soberano Bien[104]. Comienza considerando el Soberano Bien en sí mismo, que es Dios, incomparablemente más perfecto que las criaturas. En segundo lugar, examina cuál es el Soberano Bien en relación a nosotros; el de todos los hombres juntos es «un cúmulo o conjunto de todos los bienes, tanto del alma como del cuerpo y de la fortuna, que puede haber en algunos hombres»; pero el de cada uno en particular es algo muy distinto y consiste en «una firme voluntad de actuar bien, y en la satisfacción que ella produce». Los bienes del cuerpo y los de la fortuna, prosigue Descartes, no dependen de nosotros; en cuanto a los del alma, se reducen a dos principios: conocimiento y voluntad. El conocimiento está a menudo más allá de nuestras propias fuerzas; sólo poseemos plenamente, por tanto, nuestra voluntad. La consecuencia es que todas las virtudes consisten en tener «siempre una firme y constante resolución de hacer exactamente todas las cosas que se juzguen las mejores, y emplear todas las fuerzas del espíritu en conocerlas bien». De ahí resultará la mayor y más sólida felicidad y en eso consistirá, justamente, el Soberano Bien. El libre arbitrio, afirma al final de la carta, «es la cosa más noble que puede haber en nosotros, por cuanto nos hace de algún modo semejantes a Dios y parece eximirnos de estarle sometidos; por consiguiente, su buen uso es el mayor de todos los bienes y el que con mayor propiedad poseemos y más nos interesa». El libre arbitrio, en definitiva, «nos hace dueños de nosotros mismos»[105].

La noción de libre arbitrio, de voluntad infinita, se funde en la moral cartesiana con la más elevada de las pasiones y «clave de todas las virtudes»[106], la generosidad. Consiste ésta en que el hombre reconozca que lo único que verdaderamente le pertenece es la libre disposición de su voluntad y que sienta en sí mismo una firme y constante resolución de usar bien de ella. Actuar así es seguir perfectamente la virtud.

La sabiduría que interesa a Descartes es exclusivamente humana, pues «sólo Dios es en verdad perfectamente sabio, es decir, posee un conocimiento completo de la verdad de todas las cosas»[107], escribe en el Prefacio a los *Principios de Filosofía*; nosotros debemos conformarnos con conocer las cosas que nos son más útiles. En este conocimiento práctico consiste la

104. Cfr. A Cristina, 20.XI.1647, AT, V, pp. 81-86.

105. *Las Pasiones del alma*, art. 152.

106. *Ibíd.,* art. 161.

107. *Principios de Filosofía*, Prefacio, AT, IX-2, pp. 2-3.

moral, en la que se integran la razón y la voluntad. La interrelación de razón y voluntad se encuentra nítidamente expuesta en las tres reglas de la moral que enumera Descartes en una carta a Elisabeth, refiriéndose expresamente a las reglas de la moral provisional, pese a las diferencias que hay entre unas y otras. Son éstas las siguientes:

> 1.ª Servirse lo mejor posible del espíritu para conocer lo que se debe hacer o hacer en todas las circunstancias de la vida.
>
> 2.ª Una firme y constante resolución de ejecutar todo lo que la razón aconseje, sin dejarse desviar por los apetitos o pasiones; en la firmeza de esta resolución consiste la virtud.
>
> 3.ª Considerar que mientras uno se conduce, en la medida en que le es posible, según la razón, todos los bienes que no posee están fuera de su alcance unos como otros, de manera que se acostumbre a no desearlos en absoluto, pues, sólo el deseo, el pesar o el arrepentimiento nos impiden ser felices. Si hacemos siempre lo que nos dicta nuestra razón, no tendremos nunca nada de qué arrepentirnos, incluso habiéndonos equivocado[108].

En estas tres máximas se aprecia, respecto a las de la moral provisional, un mayor esfuerzo de fundamentación teórica, manifestada en la alusión al papel directivo de la razón. Se explica porque en este momento del proceso especulativo Descartes posee ya el fundamento teórico adecuado –expuesto, entre otros lugares, en las *Meditaciones Metafísicas*– de la ciencia moral. No obstante, será una moral siempre inacabada, porque no nos es posible tener demostraciones ciertas de todo, debiendo por tanto «tomar partido y abrazar las opiniones que nos parezcan más verosímiles respecto a las cosas que nos son de utilidad, a fin de que cuando haya que actuar, nunca estemos irresolutos»[109]. Al mismo tiempo que ofrece el fundamento teórico, no garantizado todavía en la moral del *Discurso*, la moral definitiva cartesiana añade el reconocimiento de los propios límites de nuestra razón, ausente ya el optimismo excesivo del *Discurso del Método*; lo cual hace que, a fin de cuentas, no haya sustanciales diferencias entre una y otra.

108. Cfr. A. Elisabeth, 4.VIII.1645, AT, IV, pp. 265-6.

109. A Elisabeth, 15.IX.1645, AT, IV, p. 295.

9. El cartesianismo después de Descartes

La filosofía cartesiana se extendió en muy poco tiempo por toda Europa, encontrando detractores y defensores acérrimos. El desarrollo del pensamiento cartesiano por parte de sus seguidores no se dedicó principalmente a recoger el «fruto» de los tres grandes ramas del árbol de la filosofía –medicina, mecánica y moral–, como hubiera sido el deseo de su fundador, sino que se centró en los problemas físicos y sobre todo metafísicos que dejaba abiertos. De entre éstos, las principales cuestiones abordadas fueron la unión del alma y el cuerpo y la teoría de las ideas innatas, con sus consecuencias en la descripción y valoración del proceso cognitivo.

La doctrina cartesiana ejerció una influencia muy grande en la teoría ocasionalista de Geulincx, La Forge, Cordemoy, Clauberg y Malebranche. El *ocasionalismo* pretende solucionar el problema de la relación entre el alma y el cuerpo partiendo de su radical distinción, lo cual lleva a negar la causalidad real en el ámbito de lo creado. El alma no causa ningún movimiento en el cuerpo, ni éste influye directamente en el alma, ambos no son más que *ocasiones* para que Dios cause realmente. El problema de la unión se resuelve acudiendo a Dios. Estrechamente emparentado con el ocasionalismo está el *ontologismo*, cuyo principal representante es Malebranche. La tesis ontologista, muy influida por algunas doctrinas platónicas y agustinianas, postula la visión en Dios de todas las cosas. El cartesianismo encontró en el *Oratorio*, fundado por el cardenal de Bérulle y al que perteneció Malebranche, un terreno propicio para difundirse, merced a una interpretación de la filosofía de Descartes de tintes agustinianos. Sin embargo, algunas tesis que gozaron de favor entre los oratorianos, como por ejemplo la teoría ontologista, se alejan abiertamente de los planteamientos estrictamente cartesianos y fueron motivo de una larga polémica entre partidarios y críticos.

Así como el ocasionalismo y el ontologismo constituyen una interpretación «espiritualista» de la filosofía cartesiana, hay también una corriente empirista que basa igualmente sus principios en los textos de Descartes, especialmente en su física mecanicista. Destaca entre ellos Regis, quien hace depender los pensamientos de determinados movimientos del cuerpo. Esta corriente ejercerá su influjo en la formación del empirismo inglés, sobre todo en la obra de Locke. Pronto quedó descali-

ficada la física cartesiana por las sucesivas investigaciones y la polémica se redujo de modo casi exclusivo al ámbito de la metafísica.

En un sentido más amplio que el estrictamente filosófico, puede decirse que el cartesianismo inaugura un método de pensamiento lineal, que concede singular atención al orden y que ha dejado una huella perdurable en el modo mismo de enfocar las grandes cuestiones de la existencia humana, especialmente en el pensamiento francés.

CAPÍTULO II

PASCAL

Blaise Pascal nació en Clermont Ferrand en 1623. Educado por su padre, que ocupaba un importante cargo público, pronto dio muestras de su genio, especialmente en cuestiones matemáticas, y a los 16 años compuso un *Ensayo sobre las cónicas*. Inventó una «máquina aritmética», en cuya realización trabajó muchos años. Se dedicó también a otros trabajos de experimentación, fruto de los cuales son el *Tratado del equilibrio de los líquidos* y las *Nuevas experiencias acerca del vacío* (1647). Frecuentó el trato con matemáticos y literatos ilustres, a cuyas reuniones acudía asiduamente; son célebres las dos conversaciones que mantuvo con Descartes en 1647. Al año siguiente realiza un experimento en el Puy-de-Dôme con el que verifica la hipótesis científica de Torricelli sobre el vacío. Entretanto, se había puesto en contacto con los jansenistas, a través de su padre y su hermana, por cuya doctrina se siente atraído. En 1652 su hermana Jacqueline ingresa en la abadía jansenista de Port-Royal. Alentado por Jacqueline, con la que mantiene frecuentes conversaciones, asiste a un sermón el 22 de noviembre de 1654 y, al día siguiente, se produce un suceso extraordinario en su vida: durante dos horas permaneció como iluminado por un fuego sobrenatural, según la narración autobiográfica del *Memorial*, y ve y siente la presencia de Dios. Conmovido por este hecho, se retira unas semanas a Port-Royal y poco después emprende la composición de una magna apología del cristianismo, que no llegó a concluir, cuyos fragmentos han dado lugar a su obra más célebre y una de las

mejores piezas literarias en lengua francesa: los *Pensamientos*. En 1653 había estallado el conflicto jansenista con la condenación por Inocencio X de las cinco tesis del *Augustinus*, libro escrito por Jansenio, fallecido quince años antes. A esa condenación sigue la polémica que mantiene Arnauld, uno de los directores de Port-Royal, con La Sorbona, que le había amenazado con la expulsión de la corporación docente. Arnauld acude a Pascal, quien escribe las *Provinciales*, conjunto de 18 cartas –de enero de 1656 a marzo de 1657– que publica bajo pseudónimo y en las que seguramente colaboró también, entre otros, el propio Arnauld. En ellas critica con mordacidad la enseñanza moral de los jesuitas, que consideraba ridícula y casuista en extremo, y las disputas de escuela entre molinistas y tomistas en La Sorbona. En las dos últimas cartas defiende al jansenismo de la acusación de herejía. En 1657 fueron condenadas por la Iglesia, aunque Pascal continuó después la polémica con otra serie de escritos de réplica. En los últimos años de su vida publicó, junto a trabajos físicos como un *Tratado de geometría* y una *Carta a Huyghens sobre la dimensión de las líneas curvas*, los *Escritos sobre la gracia*, que se publicaron con carácter póstumo, además de otras obras y cartas entre las que sobresale la *Oración para pedir a Dios el buen uso de las enfermedades*, de 1660. Fallece, después de una prolongada enfermedad, en 1662; sus últimas palabras son: «que Dios no me abandone jamás».

1. CARACTERIZACIÓN GENERAL DE LA OBRA FILOSÓFICA DE PASCAL

La obra de Pascal constituye un supremo esfuerzo por sustituir la filosofía abstracta, que sienta unos principios indudables de los que todo se deduce, por una filosofía concreta, de la vida, que permita al hombre saber cómo ha de dirigir su conducta, ante la seguridad de que «la muerte, que nos amenaza a cada instante, debe en pocos años situarnos frente a la horrible necesidad de ser eternamente aniquilados o desgraciados. No hay nada más real o más terrible que eso»[1].

1. PASCAL, B., *Pensamientos*, n. 194. Citamos según la numeración de los fragmentos adoptada por la edición de Brunschvicg-Boutroux, Hachette, París, 1908 (Kraus Reprint, Nendeln/Liechtenstein, 1978), vols. XII-XIV.

La obra de Pascal tiene el carácter de lo siempre vivo, con una capacidad de interpelar al lector casi inigualable. Esta viveza de su pensamiento se explica por la estrecha unión con el hombre Pascal: no puede separarse la obra del autor; toda ella es expresión de una experiencia personal manifestada en el sentido trágico que palpita en todas las páginas. Sin embargo, esto limita el alcance del problema, que no resulta así enteramente universalizable, comunicable, por cuanto no puede prescindir del sujeto, de la cuestión personal siempre implícita. En este punto, hay un acontecimiento en su vida que dejará una huella imborrable y que determinará el desarrollo de su filosofía: la conversión que tuvo lugar en el año 1654, sin la cual no es posible comprender adecuadamente el alcance de su pensamiento. En Pascal, la especulación, el ámbito de lo objetivo, el conocimiento universal en que consiste la ciencia, cede ante la carga subjetiva y personal que está presidida por una inclinación permanente en él: la voluntad de lucha y de victoria, el talante señaladamente polémico que incluso le lleva a ser injusto con el oponente y que refleja una extremada voluntad de pureza y la conciencia de ser un elegido. Junto a esto, se aprecia otra línea en la que predomina un ansia sincera de salvación y de sometimiento a la Iglesia. Pascal no es hombre de compromiso, de equilibrio; tiende siempre, casi podría decirse que inconscientemente, debido a su temperamento, a radicalizar las posturas y a absolutizar la lucha. Su afán de depurar la doctrina y las exigencias de ésta es una prueba de la influencia jansenista a la que no fue inmune en algunos puntos.

La filosofía es, ante todo, un saber práctico y tiene su centro en la moral. Al plantearse el modo según el cual hay que entender la moral, los filósofos –afirma– han propuesto por todo bien los bienes que están en nosotros; pero es un intento vano: «los filósofos lo han prometido, pero no han podido cumplirlo»[2], ignorantes del verdadero bien y del estado en que se encuentra el hombre. Ciertamente, los filósofos han mostrado que es equivocado hacer consistir el bien en la riqueza y en los placeres, como piensa el común de los hombres, pero al proponer cuál es el bien supremo unos han dicho que está en la virtud, otros en el placer, o en la naturaleza o en la verdad; unos afirman que consiste en la ignorancia total o en la indolencia, los escépticos lo sitúan, en cambio, en la ataraxia, duda y perpetua suspensión del juicio[3]. En Montaigne se encuentran doscientos

2. *Ibíd.,* n. 430.
3. Cfr. *Ibíd.,* nn. 73 y 425.

ochenta tipos de soberanos bienes, comenta con ironía[4]. Lo cierto es que «nada, según la razón, es justo por sí, todo oscila con el tiempo»[5]. Por eso se pregunta dónde puede encontrar un puerto seguro, un punto de referencia inquebrantable en la moral: «¿qué cosa puede llamarse buena?»[6]. Todos los bienes se nos presentan como parciales, mezclados con males; no obstante, hay leyes naturales, pero tienen su principio en la voluntad divina: «todo lo que Él quiere es para nosotros bueno y justo; todo lo que no quiere, malo»[7].

La insuficiencia que muestra la filosofía[8] hace necesario acudir a un principio superior. Intervienen entonces la fe y la religión, en la que se realiza la verdadera moral, ya que «el hombre no puede conocer, sin la fe, el verdadero bien ni la justicia»[9]. La filosofía tiene sólo la función de preparar para la fe.

La moral se funda en dos principios: la inmortalidad del alma, pues de que sea mortal o inmortal deriva una diferencia radical en la moral, y la existencia de Dios, el conocimiento del Bien Supremo que Él es y que hace que sea «falsa toda religión que, en su fe, no adore a un Dios como principio de todas las cosas y que, en su moral, no ame a un solo Dios como objeto de todas las cosas»[10].

Pascal concibe, pues, la filosofía con un fin eminentemente práctico, subordinada a la ciencia más excelsa, la teología, lo que exige una humillación de la razón orgullosa. Así, habla de «la locura de la ciencia humana y de la filosofía». Buscar a Dios, que es el verdadero fin del hombre, no es tanto una cuestión especulativa, cuanto moral, aunque no se llegará, ni siquiera en la religión, a un conocimiento claro de Dios, ya que Él está en parte escondido y en parte manifiesto; es el *Deus absconditus* de la Escritura, que se oculta al conocimiento humano y que constituye el Dios de la religión verdadera[11].

4. Cfr. *Ibíd.,* n. 74.

5. *Ibíd.,* n. 294.

6. *Ibíd.,* n. 385.

7. *Ibíd.,* n. 668.

8. *Ibíd.,* n. 4: «Burlarse de la filosofía es verdaderamente filosofar»; n. 79: «toda la filosofía no vale una hora de esfuerzo».

9. *Ibíd.,* n. 425.

10. *Ibíd.,* n. 487; n. 488: «es imposible que Dios sea jamás el fin, si no es el principio».

11. Cfr. *Ibíd.,* n. 194; n. 585: «toda religión que no dice que Dios está escondido no es verdadera».

2. Los tipos de conocimiento. La razón y el corazón

«El corazón tiene sus razones que la razón no entiende»[12]. En este conocido aforismo pascaliano se contiene un aspecto fundamental de su pensamiento.

La razón encuentra su más admirable alcance en el reconocimiento de que «hay una infinitud de cosas que la sobrepasan; es muy débil si no llega a reconocer esto»[13]. Pascal critica el exclusivismo de la razón, pero no puede tildarse su filosofía de irracional; más bien se trata de un antirracionalismo, en cuanto que el racionalismo conduce a la negación de la trascendencia. De ahí proceden los fragmentos, recogidos en su obra cumbre, que dirige contra Descartes, al que acusa de pretender profundizar demasiado en las ciencias y de querer prescindir de Dios, que sería sólo el principio y no el fin de todo el orden creado[14].

En el prefacio al *Tratado sobre el vacío*[15] escribe que hay dos grandes tipos de conocimiento: unos dependen de la memoria, y son históricos, y otros sólo dependen del razonamiento y los denomina dogmáticos. Los primeros, entre los que destaca la teología, tienen por principio la institución divina o la humana y se rigen por la *autoridad*. Precisamente es en la teología donde la autoridad tiene su principal fuerza, pues en ella es inseparable de la verdad. En los conocimientos que caen bajo los sentidos o el razonamiento, la autoridad no tiene nada que hacer; sólo hay que conocerlos. Este tipo de conocimiento –que comprende ciencias como la geometría, aritmética, música, física, medicina, arquitectura, etc.– puede a su vez dividirse en un grupo al que pertenecen las ciencias que se someten a la experiencia, como la física, y otro que comprende aquellas que se someten sólo a la razón, como es el caso de la geometría y la aritmética. En estas materias Pascal aconseja seguir a los modernos, pues en los antiguos se encuentran sólo esbozadas por no disponer de medios para desarrollarlas adecuadamente. Es necesario, de todos modos, diferenciar los dos principios, el de autoridad y el de razón; no tener en cuenta esta distinción ha llevado a algunos a argumentar, en materias físicas, sólo con

12. *Ibíd.,* n. 277.
13. *Ibíd.,* n. 267.
14. Cfr. *Ibíd.,* nn. 77-79.
15. Cfr. *Préface sur le traité du vide*, ed. cit., vol. II, pp. 129-145.

autoridad y a otros a emplear sólo la razón en la teología, en vez de la autoridad de la Escritura y de los Padres.

La geometría sigue el método verdadero que consiste en conducir el razonamiento en todas las cosas, escribe hacia 1658 ó 1659 en su ensayo sobre *El espíritu geométrico*[16]. Es casi la única de las ciencias humanas que alcanza conocimientos infalibles, porque sólo ella sigue el método verdadero. Ese método consta de dos grandes principios: no emplear ningún término cuyo sentido no se haya explicado previamente y no adelantar ninguna proposición que no se haya demostrado por verdades ya conocidas. Es decir, definir todos los términos y probar todas las proposiciones. No obstante, un tal método resulta imposible, porque habría siempre que suponer términos que preceden a los que se quiere definir y lo mismo ocurriría con las proposiciones, de manera que nunca podríamos llegar a las primeras. Por el contrario, comprobamos que en nuestras definiciones llegamos siempre a palabras primitivas, indefinibles, y a principios claros que no necesitan de prueba alguna. El método geométrico es el más perfecto que el hombre puede poseer, pero no alcanza ese método ideal, ya que no consiste en definir y probar todo. Cuando la geometría llega a las primeras verdades conocidas se detiene en ellas. No es un defecto de esas verdades la imposibilidad de ser definidas, sino una perfección que pone de relieve su evidencia y certeza.

En lo concerniente a la física, sus únicos principios son las experiencias que nos proporciona la inteligencia de los secretos de la naturaleza. Pascal, a diferencia de Descartes, que pretendía deducir las leyes físicas de los atributos divinos, se cuida de no establecer en física deducciones *a priori*, pues «en todas aquellas materias cuya prueba consiste en experiencias y no en demostraciones, no se puede hacer ninguna aserción universal más que por enumeración general de todas las partes o de todos los casos diferentes»[17], escribe en el prefacio al *Tratado sobre el vacío*. Así, cuando decimos que el diamante es el más denso de todos los cuerpos, se entiende que nos referimos a todos los que conocemos. La verificación por la experiencia es, por tanto, el principio fundamental del método de la física. Debe tenerse en cuenta, además, que Pascal no se limitó a establecer unos principios sobre la experimentación científica, sino que él mismo llevó a cabo experiencias que confirmaron diferentes hipótesis de trabajo.

16. Cfr. *De l'esprit géométrique*, ed. cit., vol. IX, p. 240 ss.

17. Ed. cit., vol. II, p. 144.

Hay, por último, otro tipo de conocimiento que no se rige por la experiencia ni por la estricta razón, porque sus principios están por encima de la naturaleza y de la razón. El hombre sólo puede llegar a ese conocimiento llevado por una fuerza omnipotente y sobrenatural. Es aquí donde aparece la noción, típicamente pascaliana, de *corazón*, que está estrechamente ligada a la fe. Con el corazón, afirma Pascal, conocemos los primeros principios y en estos movimientos del corazón y del instinto se apoya la razón, que funda en ellos toda su actividad discursiva: «es tan inútil y ridículo que la razón pida al corazón prueba de sus primeros principios para dar su consentimiento, como lo sería que el corazón pidiera a la razón un sentimiento de todas las proposiciones que demuestra, para aceptarlas»[18]. «Corazón, instinto, principios»[19], escribe Pascal en un lacónico fragmento. Por *corazón* entiende, ante todo, una especie de instinto intelectual, por oposición al proceso discursivo de la razón, que capta de modo inmediato la verdad y, así, afirma que «el corazón siente que hay tres dimensiones en el espacio y que los números son infinitos, y la razón demuestra a continuación que no hay dos números cuadrados, uno de los cuales sea el doble del otro. Los principios se sienten, las proposiciones se demuestran, y todo ello con certeza, aunque por diferentes caminos»[20]; además, «corazón» tiene una connotación amorosa y designa también el órgano de la certeza religiosa, de la inteligencia de las verdades reveladas: «es el corazón el que siente a Dios y no la razón. En esto consiste la fe. Dios sensible al corazón, no a la razón»[21]. Lo propio del corazón es que alcanza la verdad con un solo acto, mientras que la razón llega a ella mediante un encadenamiento sucesivo de conceptos. El corazón tiene un carácter originario, que asume en una unidad el aspecto intelectivo y el volitivo, y es previo a la distinción de las dos facultades del alma. Constituye, por tanto, nuestro contacto originario y directo con los primeros principios, con Dios, con la verdad.

18. *Pensamientos*, n. 282.
19. *Ibíd.,* n. 281.
20. *Ibíd.,* n. 282.
21. *Ibíd.,* n. 278.

3. El proyecto de una apología del cristianismo

En los *Pensamientos* se encuentra a lo largo de casi un millar de fragmentos, algunos apenas esbozados, el plan de una vasta apología de la religión cristiana. El centro de sus preocupaciones lo constituye el hombre, a cuyo estudio se consagra, como él mismo escribe, después de haberse dedicado durante mucho tiempo al estudio de las ciencias abstractas, que no son propias del hombre, pues, al penetrar en su conocimiento, alejan cada vez más al hombre de su propia condición; en cambio, «el estudio del hombre es el verdadero estudio que le es propio»[22]. La investigación pascaliana sobre el hombre es interesada, porque se dirige a regular su propia vida, y tiene como objetivo la moral: «la ciencia de las cosas exteriores no me consolará de la ignorancia de la moral en tiempo de aflicción; pero la ciencia de la moral me consolará siempre de la ignorancia de las ciencias exteriores»[23].

El análisis del estado actual del hombre pone de manifiesto su miseria y su grandeza, que constituye «una duplicidad tan visible que ha habido quienes han pensado que teníamos dos almas»[24]. En efecto, hay en el hombre miseria y grandeza; no es más que «disfraz, mentira, hipocresía, en sí mismo y con respecto a los demás»[25], sus potencias le engañan y lo único que le «consuela de sus miserias, la diversión, es, sin embargo, la más grande sus miserias»[26], pues le hace llegar insensiblemente a la muerte. Pero, junto a esta dimensión miserable del hombre, se encuentra la grandeza, eco de una grandeza perdida, que se manifiesta en su aspiración a una vida infinita y en el pensamiento[27]; «el hombre no es más que una caña, la más débil de la naturaleza, pero es una caña que piensa[28] y en su

22. *Ibíd.,* n. 144.
23. *Ibíd.,* n. 67.
24. *Ibíd.,* n. 417.
25. *Ibíd.,* n. 100.
26. *Ibíd.,* n. 171.
27. Véanse, por ejemplo, los fragmentos siguientes: «El pensamiento constituye la grandeza del hombre» (n. 346); «toda nuestra dignidad consiste en el pensamiento» (n. 347); «no es en el espacio donde debo buscar mi dignidad, sino en la composición de mi pensamiento (...); mediante el espacio, el universo me comprende y me engulle como a un punto; mediante el pensamiento yo lo comprendo» (n. 348); «la grandeza del hombre es grande, en cuanto que se conoce miserable. Un árbol no se conoce miserable. Conocerse miserable es ser miserable; pero conocerse que se es miserable es ser grande» (n. 397).
28. *Pensamientos*, n. 347.

inteligencia reside su nobleza. La desproporción de miseria y grandeza es el rasgo más característico del hombre. «¿Qué quimera es, pues, el hombre? ¡Qué novedad, qué monstruo, qué caos, qué sujeto de contradicción, qué prodigio! Juez de todas las cosas, imbécil gusano de tierra; depositario de lo verdadero, cloaca de incertidumbre y de error; gloria y desecho del universo»[29]. Este hombre contradictorio en sí mismo, desproporcionado, quiere ser feliz y no puede no quererlo, tiende naturalmente a ese fin, que no está al alcance de sus solas fuerzas; la experiencia, ya larga y continua, debería habernos convencido de nuestra impotencia. Pero la avidez y la impotencia misma que experimentamos son un signo inequívoco de que en otro tiempo tuvo el hombre una felicidad verdadera, de la que sólo queda una señal y una huella vacías, que trata de llenar de todo lo que le rodea: «tal es el estado en el que se encuentran hoy los hombres. Les queda un cierto instinto impotente de la felicidad de su primera naturaleza y están inmersos en las miserias de su ceguera y su concupiscencia, que ha llegado a constituir su segunda naturaleza»[30].

La noción de pecado original, pieza clave de la especulación pascaliana en la que se aprecia el influjo jansenista, explica el conflicto entre la miseria y la grandeza del hombre. El la historia del hombre ha habido una caída que ha arrastrado a la naturaleza misma; es un misterio, el más incomprensible, pero sin el cual no podemos tener conocimiento alguno de nosotros mismos. El pecado original da razón de las miserias del hombre, pero son miserias que revelan su grandeza, eco de esa primera naturaleza: «son miserias de gran señor, miserias de un rey desposeído»[31]. Llegados a este punto, se vislumbra el carácter apologético de los *Pensamientos*, pues «ninguna religión más que la nuestra ha enseñado que el hombre nace en pecado; ninguna secta filosófica lo ha dicho: ninguna, por tanto, ha dicho la verdad»[32]. Sólo la religión cristiana conoce bien al hombre, porque le ha enseñado las dos grandes verdades que le son necesarias: «que hay un Dios, del que los hombres son capaces, y que hay una corrupción en la naturaleza, que les hace indignos[33]. Esos son el principio de grandeza y el principio de miseria.

29. *Ibíd.,* n. 434.
30. *Ibíd.,* n. 430; cfr. nn. 139 y 411.
31. *Ibíd.,* n. 398; cfr. nn. 409 y 434.
32. *Ibíd.,* n. 606.
33. *Ibíd.,* n. 556.

El error de las dos grandes sectas de filósofos –escépticos y dogmáticos en lo que respecta a la verdad, epicúreos y estoicos con respecto al bien– es no haber tenido en cuenta la contradicción íntimamente presente en el hombre. Unos se han fijado sólo en la grandeza humana, olvidando su miseria, y otros, centrándose exclusivamente en los sentimientos de bajeza, han considerado como soberbia ridícula los sentimientos de grandeza, que son, sin embargo, naturales al hombre. Conocer uno solo de esos dos principios lleva «o a la soberbia de los filósofos, que han conocido a Dios y no su propia miseria, o a la desesperación de los ateos, que conocen su miseria sin Redentor»[34]. El Dios de los filósofos es concebido grande, poderoso y eterno, un Dios que sería sólo autor de las verdades geométricas y del orden de los elementos. La prueba de que ese no es el Dios verdadero la tenemos en que los filósofos que han conocido a Dios «no se han limitado únicamente a desear que los hombres le amasen, sino que han querido que los hombres se fijasen en ellos. ¡Han deseado ser el objeto de la felicidad voluntaria de los hombres!»[35]; por eso considera que el deísmo se encuentra tan alejado de la religión cristiana como el ateísmo.

El verdadero Dios es el de los cristianos, el Dios de Abraham, de Isaac, de Jacob, un Dios de amor y consuelo que hace que el hombre experimente su propia miseria al mismo tiempo que la misericordia infinita de Dios, y que hace que los hombres sean incapaces de otro fin distinto de Él mismo. A este Dios pretende Pascal convertir a los hombres; no a aquellos que han recibido de Él la religión por un sentimiento del corazón, que son felices y están legítimamente persuadidos, sino a los indiferentes y a los ateos. Los primeros son aquellos que viven sin buscar a Dios ni haberlo encontrado, pasan su vida sin pensar en el fin último y, no encontrando en sí mismos razones que les persuadan, adoptan una postura negligente: «esta negligencia en un asunto que les afecta a ellos mismos, a su eternidad, su todo, me irrita en vez de enternecerme; me sorprende y espanta: es para mí un monstruo»[36]. Los ateos que gimen en la duda y se esfuerzan por conocer merecen nuestra compasión, dice Pascal. «El ateísmo es un signo de fortaleza de espíritu, pero sólo hasta un cierto grado»[37], porque el ateo abusa de su razón y se deja engañar por falsas apariencias.

34. *Ibíd.*
35. *Ibíd.,* n. 463.
36. *Ibíd.,* n. 194.
37. *Ibíd.,* n. 225.

Pascal se apoya en los argumentos escépticos de Pirrón y de Montaigne para poner en evidencia los límites de la razón y demostrar así la invalidez de los argumentos ateos[38]. Si la razón no sirve para demostrar a los impíos la existencia de Dios, también hace inútil probar su no existencia, ya que «todo lo que es incomprensible no deja por eso de existir»[39]. Los ateos objetan que no tienen luz, que hay oscuridad por todas partes; ciertamente, observa Pascal, «la naturaleza no me ofrece nada que no sea materia de duda y de inquietud (...). Por todas partes veo demasiadas razones para negar y para afirmar; me encuentro en un estado lamentable»[40]. El error de los ateos reside en su razón orgullosa, que quiere conocerlo y demostrarlo todo, pero «hay que saber dudar cuando sea necesario, tener certeza cuando sea necesario, someterse cuando sea necesario. Quien no hace así no entiende la fuerza de la razón»[41]. Es preciso evitar dos excesos: excluir la razón y no admitir más que la razón. El primero lleva a la superstición, que reduce la religión a algo absurdo y ridículo, mientras que el segundo suprime todo lo que en ella hay de misterioso y sobrenatural. Frente a este doble error, el verdadero cristianismo consiste en la «sumisión y uso de la razón»[42]. Conocemos la verdad no sólo por la razón, sino también por el corazón, afirma Pascal, pero es de este último modo como conocemos los primeros principios y como llegamos a la fe, que otorga Dios por un sentimiento del corazón. Por lo tanto, las pruebas metafísicas de la existencia de Dios conmueven poco, sólo sirven a algunos, resultan ineficaces[43], aunque se encuentran pasajes de los *Pensamientos* en los que Pascal parece concederles algún valor, si bien no definitivo, o admite al menos la posibilidad de probar la existencia de Dios mediante la razón[44].

38. En la conversación con Saci afirma Pascal: «Montagine es incomparable para confundir el orgullo de quienes, fuera de la fe, se precian de la existencia de una verdadera justicia; para desengañar a lo que se apegan a sus propias opiniones y creen encontrar en las ciencias verdades inquebrantables; y para convencer a la razón de su poca luz y de sus extravíos; de modo que es difícil, cuando se hace un buen uso de sus principios, estar tentado a encontrar contradiciones en los misterios», ed. cit., vol. IV, pp. 55-56.

39. *Pensamientos,* n. 430.

40. *Ibíd.,* n. 229.

41. *Ibíd.,* n. 268.

42. *Ibíd.,* n. 269.

43. Cfr. *Ibíd.,* nn. 547, 543, 556.

44. Cfr. *Ibíd.,* nn. 469, 559, 580.

Expone entonces un original argumento con el que pretende persuadir a los más remisos y egoístas. Es la «apuesta»[45]. Dado que es imposible una demostración racional de la existencia de Dios que sea concluyente, así como la demostración de su no existencia, habrá que optar: Dios existe o no existe. ¿De qué lado inclinarse? la razón no puede determinar nada. Se impone, por tanto, apostar; no es algo voluntario, sino que estamos obligados a ello. El criterio de elección deberá estar basado en el propio interés. Si apostamos por Dios y ganamos, lo ganamos todo: una eternidad de vida y de felicidad; mientras que si perdemos, perdemos sólo un bien infinito. Lo que se arriesga es el bien finito que poseemos que, en comparación con el bien infinito que podemos ganar, es nada. La conclusión es que hay que darlo todo y apostar por Dios. Con este argumento no pretende Pascal presentar una prueba irrefutable que lleve directamente a creer, sino más bien disponer favorablemente a la recepción de la fe; por eso insiste, en la parte final del fragmento, en que hay que trabajar no para convencerse mediante un mejor conocimiento de las pruebas racionales, sino para disminuir las pasiones y practicar los hábitos propios de la religión. Se trata, en suma, de una preparación para la fe, que exige el abajamiento de la razón.

Según el orden que Pascal presumiblemente diseñó para su Apología, tras mostrar que la religión no contraría la razón, porque es la única que ha comprendido bien al hombre, su grandeza y su miseria, y hacerla deseable porque promete el verdadero bien, sólo queda demostrar que es verdadera[46]. Los motivos que aduce para probar que la religión cristiana es la verdadera repiten los argumentos tradicionales, como son la perpetuidad del cristianismo, que ha subsistido mientras todas las demás cosas han pasado, el cumplimiento de las profecías, que constituyen «la más grande de las pruebas de Jesucristo»[47] y los milagros, apoyo de la religión, manifestación del poder que Dios tiene sobre los corazones. Junto a estas pruebas, refuta las religiones paganas y al mahometismo porque, siendo tan oscuras como algunos pasajes de la Biblia, carecen sin embargo de las claridades admirables como son el cumplimiento de las profecías y los milagros.

45. El argumento está expuesto en el n. 233.

46. *Pensamientos*, n. 187: «*Orden*.– Los hombres sienten desprecio por la religión. Tienen odio y temor de que sea verdadera. Para subsanar esto es preciso comenzar por demostrar que la religión no es en absoluto contraria a la razón; que es venerable, haciéndola respetar; volverla después amable, hacer que los buenos deseen que sea verdadera; y luego demostrar que es verdadera. Venerable, porque ha conocido bien al hombre; amable, porque promete el verdadero bien».

47. *Ibíd.,* n. 706.

4. Fe y Razón

En el trasfondo del planteamiento pascaliano late el problema de las relaciones entre fe y razón. En este punto los intérpretes han adoptado soluciones encontradas, que se apoyan todas ellas en los textos. El carácter fragmentario e inacabado de la Apología facilita esta diversidad de interpretaciones, así como el estilo y lo que podríamos denominar el espíritu mismo de la especulación de Pascal, que no sólo es asistemática, sino que manifiesta una clara inclinación a lo paradójico. La ambigüedad y el sentido excesivamente amplio que tienen nociones claves de su filosofía, como por ejemplo la de *corazón*, vienen a dificultar aún más el problema.

Una de las líneas interpretativas más difundida resalta el *fideísmo* de Pascal. Más atrás se dijo que su actitud no es irracionalista, sino más bien anti-racionalista, entendida como oposición a una corriente de pensamiento que, en su opinión, podría calificarse de pagana. Para Pascal la filosofía encuentra su culminación en la fe, en la teología, como él mismo reconoce en su conversación con Saci: «os ruego que me perdonéis por haber venido a parar a la teología, en lugar de permanecer en la filosofía, a la que pensaba ceñirme; pero insensiblemente me he dejado conducir a ella y es difícil evitarlo, cualquiera que sea la verdad que se trate, porque la teología es el centro de todas las verdades»[48]. Si se califica a Pascal de fideísta, se tratará de un fideísmo muy particular, que no rechaza la razón. Esta debe ser sometida, pero no abolida.

Es preciso señalar que la actitud de Pascal es ante todo práctica –como ya se indicó– y, en lo que respecta a la religión, decididamente apologética. Escribe desde su propia experiencia personal y se dirige al hombre concreto de su época, acuciado por una serie de circunstancias y conflictos muy determinados. La perspectiva en que se sitúa es, pues, más religiosa que teológico-especulativa: tiende a convertir más que a convencer. La religiosidad no se apoya en un conocimiento de Dios por la sola razón, sino en el conocimiento que de Él tenemos por la Revelación y significa ante todo una relación con Dios hecha vida. Nada más lejano, por tanto, del talante pascaliano que la noción de una religión natural o religión de la razón. La obra de Pascal excede, en este punto, el ámbito estrictamente filosófico, aunque tiene indudables repercusiones y presupuestos que inte-

48. *Conversación con Saci*, ed. cit., vol. IV, p. 54.

resan al filósofo y sin los que resulta difícil comprender bien su pensamiento.

El talante de algunos fragmentos pascalianos que hacen referencia expresa a las doctrinas de Pirrón y Montaigne ha dado pie a hablar del *escepticismo* del autor de los *Pensamientos*. No obstante, parece claro que el escepticismo constituye en el conjunto de la apología un momento del proceso que lleva a persuadir al ateo que todo lo fía a su razón. El escepticismo es la prueba negativa de la necesidad de la fe y la imposibilidad de adoptar una actitud neutral: es preciso apostar, tomar partido. Cuando afirma que «el pirronismo es lo verdadero»[49], hay que añadir «a excepción del cristianismo». Tampoco cabe sostener que en el aspecto estrictamente natural y filosófico el pensamiento de Pascal es escéptico, porque no puede aislarse esa parcela sin violentar el proyecto pascaliano mismo, que es proyecto total y no admite una autonomía del orden temporal, al margen de la fe.

La fe en Pascal no es contraria a la razón, como lo atestiguan varios fragmentos[50]. La excelencia de la religión cristiana estriba precisamente en ser la única que no niega la razón, sino que la asume. Una dificultad que es preciso soslayar para un correcto planteamiento del tema es el significado demasiado estricto que concede Pascal al término «razón» cuando lo compara con la fe; así, por razón entiende sólo la actividad deductiva y analítica del proceso dicursivo. En este sentido, cabe decir que el corazón se arroga funciones propias de la razón, si se entiende ésta en una acepción menos reduccionista. Lo cierto es que el corazón es el que resulta iluminado por la fe y el que llega a la certeza, quedando la razón al margen.

El problema de la relación entre razón y fe adquiere un cariz distinto según se plantee desde la filosofía o desde la teología. En una perspectiva filosófica, resalta el carácter incompleto y parcial de la razón, que hace que la filosofía no sea un saber completo en su orden, sino que necesite de un saber superior, como es el que procede de la fe. Situados en perspectiva teológica, podría ponerse en duda la necesidad de la especulación racional para profundizar en la verdad revelada, toda vez que es éste un terreno en el que sólo intervienen argumentos de autoridad; por eso las pruebas pascalianas de la veracidad del cristianismo son históricas y no estrictamente racionales. La fe para Pascal es ante todo asentimiento, un acto de la vo-

49. *Pensamientos*, n. 432.

50. Cfr. *Ibíd.*, nn. 245, 265, 273.

luntad, del corazón. No es aventurado afirmar que, para salvar los derechos de la fe, Pascal ha limitado el alcance de la razón. Su filosofía, que culmina ciertamente en Dios, no tiene, sin embargo, el mismo significado que la metafísica clásica, que encuentra su más alta realización en la teología natural o teología filosófica, que tiene a Dios por objeto. En Pascal no hay, propiamente hablando, una teología natural, sino más bien una filosofía de la religión, trasunto de esa fe que «está en el corazón y que no hace decir *scio*, sino *credo*»[51]. Ante la incertidumbre o imposibilidad de convencer, es necesario convertir.

51. *Ibíd.,* n. 248.

CAPÍTULO III

MALEBRANCHE

Nicolás Malebranche nació en París en 1638. De salud delicada, fue educado en el hogar paterno hasta que ingresó a los 16 años en el Colegio de La Marche para estudiar filosofía, al parecer con un cierto desagrado por el método escolástico allí vigente. Estudió después teología en La Sorbona, durante tres años. En 1660 ingresa en la Congregación del Oratorio, que había sido fundada por el Cardenal de Bérulle en 1611. La relación con el Oratorio constituye un hito trascendental en su vida que señala los derroteros por los que habrá de discurrir su pensamiento filosófico, pues en el Oratorio había una clara inclinación por la filosofía cartesiana y por el pensamiento de San Agustín. En 1664 recibió la ordenación sacerdotal. En ese mismo año se sitúa su encuentro con la filosofía de Descartes, merced a la lectura del *Tratado sobre el hombre* que aparece en esas fechas con carácter póstumo. Este suceso, tal como lo han relatado sus biógrafos, tuvo el efecto de una verdadera conversión filosófica. Decide entonces profundizar en la obra cartesiana y fruto de esos estudios es su primera obra *De la investigación de la verdad*, que inicia en 1668. Los tres primeros libros de este tratado se publican en 1674, a los que siguen otros tres al año siguiente. En 1676 aparecen sus *Conversaciones Cristianas* y más adelante unas *Aclaraciones* (1678) a los dos primeros volúmenes de la *Investigación de la verdad*. Su polémica con el jansenista Arnauld da lugar al *Tratado sobre la naturaleza y la gracia* (1680) y a diversas *Respuestas* que alargan la controversia hasta 1705.

Escribe después las *Meditaciones cristianas y metafísicas* (1683), un *Tratado de Moral* (1684) y las *Conversaciones sobre la metafísica y la religión*, de 1688, que constituyen la exposición más ordenada y sistemática de su doctrina, verdadera visión de conjunto de la filosofía malebrancheana, escritas en forma dialogada. Como respuesta a algunos problemas planteados en su primera obra, y que habían sido descalificados por investigaciones posteriores, publica en 1692 las *Leyes de la comunicación y de los movimientos*, sobre el choque de los cuerpos, que corrige posteriormente. En 1699 es elegido miembro de la Academia de Ciencias y publica en torno a esos años algunas obras de carácter científico. En 1697 tercia con su *Tratado del amor de Dios* en la polémica sobre el amor puro que sostenían Bosssuet y Fénelon. Sus dos últimas obras fueron la *Conversación de un filósofo cristiano con un filósofo chino sobre la existencia y naturaleza de Dios*, publicada en 1708, y las *Reflexiones sobre la premoción física*, de 1715, año de su fallecimiento.

Malebranche gozó en vida de una gran fama, en buena parte favorecida por las polémicas en las que intervino. Esto le llevó a una continua revisión de sus obras, alguna de las cuales conocieron varias ediciones. Entre las controversias en que tomó parte, destacan la que mantuvo con Arnauld y con Bossuet sobre la relación entre naturaleza y gracia; con Fénelon, cuya teoría del amor puro Malebranche no compartía; con Leibniz, sobre las leyes del movimiento, etc. De especial interés es la correspondencia con Dortous de Mairan, en la que Malebranche muestra su desacuerdo con la filosofía de Spinoza.

1. Filosofía y Teología

La obra de Malebranche pretende ser una «filosofía cristiana», como el título de varias de sus publicaciones lo atestigua. A diferencia de las prevenciones que Descartes tiene ante todo lo que pueda significar una intromisión en el terreno de la teología, Malebranche sostiene que metafísica y teología son una misma ciencia en su objeto, aunque sus puntos de partida sean diferentes. En esa unidad se incluye también la religión, pues, como afirma en su *Tratado de Moral*, «la Religión es la verdadera filosofía».

Este modo de proceder no supone, sin embargo, una total ruptura con al cartesianismo. Malebranche distingue fe y razón, y afirma que «es preciso someterse por igual a la fe y a la evidencia; pero no hay que buscar, en lo que concierne a la fe, la evidencia antes de creerlo, como tampoco hay que limitarse a la fe, es decir, a la autoridad de los filósofos, en lo que respecta a las cosas de la naturaleza»[1]. Es característico del pensar malebrancheano el rechazo de la filosofía de Aristóteles y del recurso a la autoridad de este filósofo, cuya doctrina consideraba teñida de paganismo. Los principios cartesianos presentes en su sistema no se fundan, afirma, en la autoridad de Descartes, sino en la evidencia; lo que ocurre es que «Descartes ha descubierto en treinta años más verdades que todos los demás filósofos»[2], por eso es preciso leerle, pero no creer, sin más, en su palabra, antes bien, hay que examinar «si no se ha equivocado para no creer de lo que ha afirmado nada más que aquello que la evidencia y los secretos reproches de nuestra razón nos obliguen a creer»[3].

Así como para la teología Malebranche admite –y puede evocarse aquí a Pascal– el criterio de antigüedad, pues la verdad reside en la antigüedad, en lo que concierne a la filosofía «se debe, al contrario, amar la novedad por la misma razón por la que hay que amar siempre la verdad, buscarla y tener sin cesar curiosidad por ella»[4]. Los nuevos filósofos, afirma, pueden conocer todas las verdades que nos han transmitido los antiguos y muchas más. No obstante, «en cosas de fe, la verdad y la novedad no pueden ir juntas»[5], pues novedad equivale en este caso a error.

Hay ciertamente en Malebranche una distinción entre razón y fe, teología y filosofía, naturaleza y gracia, pero que resulta insuficiente. Esto se debe, ante todo, a que los principios de la filosofía no están estricta y exclusivamente basados en la razón natural, sino que encuentran su apoyo último en la fe, concebida como un camino que nos conduce a la inteligencia, según el lema agustiniano *nisi credideritis, non intelligetis*: «la inteligencia es un don que se obtiene de Dios por la firmeza de la fe. *Intellectus merces est fidei*, dice San Agustín. *Ergo noli quaerere intelligere ut*

1. MALEBRANCHE, N., *De la Investigación de la Verdad*, I, III, II: *Obras Completas*, t. I, p. 62. Citamos por la edición de las *Oeuvres Complètes de Malebranche* (O.C.) dirigida por A. Robinet, Vrin, París, 1958 ss. (22 vols.).

2. *Ibíd.,* O.C., I, p. 64.

3. *Ibíd.,* III-I, IV, V; O.C., I, p. 412.

4. *Ibíd.,* II-II, V; O.C., I, p. 294.

5. *Ibíd.,* II-II, III, II: O.C., I, p. 283.

credas, sed crede, ut intelligas: quoniam nisi credideritis non intelligetis»[6], escribe Malebranche en su última obra. En definitiva, los dogmas de la fe constituyen el fundamento de sus reflexiones metafísicas. La religión es necesaria a los filósofos, «porque sólo ella puede sacarlos de la confusión en que se encuentran»[7]. La razón no tiene, sin embargo, una función meramente pasiva, pues ella es la que nos hace comprender con claridad las verdades más sublimes, pero es porque «la fe nos conduce a la inteligencia y por su autoridad torna nuestras dudas y nuestras inciertas y confusas sospechas en convicción y certeza»[8].

Razón y revelación son fuentes de la filosofía cristiana tal como la concibe Malebranche. No hay oposición entre ellas; es más, se trata de una verdadera unidad que proviene del Verbo, que habla al espíritu tanto por la claridad y evidencia como por la fe que se contiene en las Escrituras. La verdad, que es Cristo, «nos habla de diversas maneras, pero dice siempre lo mismo»[9]. El principio de la razón se encuentra en la fe, que es la Razón universal de los espíritus. «La fe pasará, pero la inteligencia subsistirá eternamente»[10], escribe en varios lugares. En Malebranche hay una racionalización del dogma, pues no sólo debe negarse la oposición de los misterios revelados a la razón, sino que, como afirma a propósito del dogma trinitario, éste «se acomoda perfectamente a la razón»[11]. Parece como si Malebranche, merced a esa unión con la Sabiduría eterna, conociera los decretos inmutables de la voluntad divina, de modo que su razón fuera más que humana. En suma, nos encontramos ante un planteamiento en el que la razón y la fe invaden mutuamente sus ámbitos respectivos, pues hay, al mismo tiempo, una racionalización de la fe y una resolución de los problemas filosóficos gracias a las verdades de la fe. Más que de unión o complementariedad entre razón y fe, cabría hablar de *fusión*, con todo lo que este término expresa de desaparición de límites entre una y otra instancia. Ciertamente, como ha escrito Blanchard, «el racionalismo no fue más que una tentación a la que Malebranche raramente sucumbió. Su espiritualidad le salvó. *Poseía el sentido del misterio*»[12]; pero esa síntesis que

6. *Reflexiones sobre la premoción física*, VIII; O.C., XVI, p. 26.

7. *Conversaciones sobre la Metafísica y la Religión*, IV, XVII, O.C., XII, p. 101.

8. *Ibíd.*; O.C., XII, p. 102.

9. *Ibíd.,* VI, II; O.C., XII, p. 134.

10. *Tratado de Moral*, I, II, XI; O.C., XI, p. 34.

11. *Conversaciones Cristianas*, V; O.C., IV, p. 216.

12. BLANCHCARD, P., *L'attention à Dieu selon Malebranche*, Desclée de Brouwer, Bruges, 1956, p. 181.

personalmente vivió Malebranche no obtuvo una formulación especulativa adecuada, que salvara los peligros del racionalismo y del fideísmo.

En el tema de las relaciones entre fe y razón según el pensamiento de Malebranche hay que hacer referencia, por último, al dogma del pecado original, que explica la aparición del error, como señala al comienzo de la *Investigación de la verdad*: «El error es la causa de la miseria de los hombres (...). La Sagrada Escritura nos enseña que los hombres son miserables porque son pecadores y criminales; no serían pecadores ni criminales si no se hubieran hecho esclavos del pecado consintiendo el error»[13]. El pecado original debilita la unión de nuestro espíritu con Dios y refuerza, en cambio, la unión del alma y el cuerpo: «el hombre, después del pecado, no es más que carne y sangre»[14].

2. La Teoría de las ideas

En las *Conversaciones sobre la Metafísica y la Religión* pone Malebranche en boca de Teodoro, uno de los personajes del diálogo, estas palabras: «¡qué diferencia hay, querido Aristo, entre la luz de nuestras ideas y la oscuridad de nuestras sensaciones, entre conocer y sentir, y qué necesario es acostumbrarse a distinguirlo con facilidad!»[15].

Los sentidos no proporcionan conocimiento, según Malebranche, y tienen sólo un carácter utilitario: «no nos han sido dados para conocer la verdad de las cosas en sí mismas, sino sólo para la conservación de nuestro cuerpo»[16]. En la búsqueda de la verdad debemos desconfiar del testimonio de los sentidos, pues nos inducen a error. Mediante ellos percibimos cualidades secundarias que no pertenecen a las cosas mismas, sino que constituyen nuevas modificaciones subjetivas del espíritu: «es preciso distinguir cuidadosamente la sensación de color del movimiento del nervio óptico, y reconocer por la razón que los movimientos y los impulsos son propiedades de los cuerpos y que, por tanto, pueden encontrarse en los

13. *De la Investigación de la Verdad*, I, I, I; O.C., I, p. 39.
14. *Ibíd.,* III-II, IX, II; O.C., I, p. 469.
15. *Conversaciones sobre la Metafísica y la Religión*; III, III; O.C., XII, p. 64.
16. *De la Investigación de la Verdad*, I, V, III; O.C., I, p. 78.

objetos y en los órganos de los sentidos; pero que la luz y los colores que se ven son modificaciones del alma»[17]. Sólo las cualidades primarias, esto es, la extensión, el movimiento, la figura, tienen alguna realidad en los cuerpos; nuestros sentidos no son respecto a ellos enteramente falsos, porque ponen de manifiesto la realidad de la idea de extensión. En cambio, las cualidades secundarias, como el color, el sabor, el sonido, etc., no tienen un correlato objetivo; son, sin embargo, útiles, pues «el Autor de la unión de nuestra alma con nuestro cuerpo ha ordenado que sintamos dolor cuando llega al cuerpo un cambio capaz de perjudicarle, como cuando penetra una aguja en la carne»[18]. Malebranche sigue a Descartes en la negación del valor objetivo de las cualidades secundarias y afirma que tendemos a atribuir éstas a los objetos porque experimentamos que se producen a pesar de nosotros, pero se trata de un prejuicio falso, debido a que no poseemos una idea clara de nuestra alma.

En la sensación hay cuatro aspectos que se confunden, observa Malebranche: la *acción* del objeto, la *pasión* del órgano sensible, la *pasión*, sensación o percepción del alma y el *juicio* que ésta lleva a cabo. De estos cuatro, los dos primeros pertenecen al cuerpo y lo dos últimos al alma. La sensación, en suma, se define como «una modificación de nuestra alma por relación a lo que ocurre en el cuerpo al que está unida»[19]. Para conocer no hay que acudir a las sensaciones –«no se puede asegurar que haya en el mundo dos hombres que posean las mismas sensaciones de los mismos objetos»[20]– sino a la idea clara y distinta de extensión.

Ahora bien, no sólo es preciso hacer callar a los sentidos, que son el primer principio de nuestros desórdenes, sino también a la imaginación que, al igual que las pasiones, depende de los sentidos. La imaginación posee además una especial malignidad, porque «una vez excitada por los sentidos, produce efectos extraordinarios. Pero con frecuencia, aunque los sentidos no la exciten actualmente, actúa por sus propias fuerzas»[21]. Es la causante de la confusión que se produce en las ideas del alma y hace al espíritu esclavo de todas las cosas, al unirlo a lo pasado, lo presente y lo futuro, a las realidades y a las quimeras, a los seres posibles y a los seres imposibles que el espíritu no puede comprender. La imaginación, debido a

17. *Ibíd.,* I, XII, V; O.C., I, p. 141.
18. *Ibíd.,* I, X, V; O.C., I, p. 128.
19. *Ibíd.,* I, XIII, I; O.C., I, p. 143.
20. *Ibíd.,* I, XIII, V, O.C., I, p. 149.
21. *Tratado de Moral*, I, XII, I; O.C., XI, p. 135.

su estrecha relación con los sentidos, cae bajo la crítica que hace Malebranche de éstos, en cuanto que no nos representan nada distinto de nosotros y se limitan a expresar modificaciones de nuestra alma. «Así pues, tratemos de librarnos poco a poco de las ilusiones de nuestros sentidos, de las visiones de nuestra imaginación y de la impresión que la imaginación de los demás hombres ejerce sobre nuestro espíritu. Rechacemos cuidadosamente todas las ideas confusas que poseemos por la dependencia que tenemos respecto de nuestro cuerpo; y no admitamos más que las ideas claras y evidentes que el espíritu recibe por la unión que tiene necesariamente con el Verbo, Sabiduría o Verdad eterna»[22]. Con estas palabras concluye Malebranche el estudio de los sentidos y la imaginación e introduce el tema del entendimiento y de la naturaleza de las ideas, que ocupan el libro III de la *Investigación de la Verdad*.

Malebranche, deudor del dualismo cartesiano, sostiene que «la esencia del espíritu consiste en el pensamiento, de igual modo que la esencia de la materia consiste en la extensión»[23]. En lo relativo al conocimiento, el primer principio –que denomina «principio general de todas las ciencias»– es que «se debe atribuir a una cosa lo que se concibe claramente que está contenido en la idea que la representa»[24]. Llama *entendimiento puro* a la facultad del espíritu consistente en conocer los objetos exteriores, sin que se forme imágenes corporales en el cerebro para representarlos. El entendimiento puro conoce los objetos mediante las ideas intelectuales, de manera que lo que conocemos no son propiamente los objetos en sí mismos, sino las ideas. Si no tuviéramos ideas, no sería el nuestro un conocimiento objetivo, y sólo podríamos percibir las sensaciones e imaginaciones que modifican nuestro espíritu. Según Malebranche, las ideas sólo son necesarias, estrictamente hablando, para conocer los cuerpos, porque al tratarse de cosas materiales y extensas no pueden unirse al alma, que es sólo pensamiento[25].

Antes de exponer su propia solución, Malebranche pasa revista a las diferentes explicaciones que se han dado acerca del conocimiento de la realidad exterior: «es absolutamente necesario que las ideas que poseemos de los cuerpos y de todos los demás objetos que no percibimos por sí mismos, provengan de esos mismos cuerpos o de esos objetos; o bien que

22. *De la Investigación de la Verdad*, II-III, VI, II; O.C., I, p. 378.
23. *Ibíd.,* III-I, I, I; O.C., I, p. 381.
24. *Ibíd.,* IV, XI, II; O.C., II, p. 93.
25. Cfr. *Ibíd.*, III-II, I, I; O.C., pp. 415-417.

nuestra alma tenga la capacidad de producir tales ideas; o que Dios las haya producido con ella al crearla, o que las produzca cada vez que se piensa en un objeto; o que el alma posea en sí misma todas las perfecciones que ve en esos objetos; o, por fin, que esté unida con un ser omniperfecto y que contiene de modo general todas las perfecciones inteligibles o todas las ideas de los seres creados. Sólo de uno de estos modos podrían verse los objetos»[26].

En primer lugar, rechaza la tesis aristotélica según la cual «los objetos exteriores envían especies que se les asemejan», porque piensa que las cosas materiales «no pueden enviar especies que sean de la misma naturaleza que ellas»[27]. En la discusión de esta tesis, Malebranche propone una interpretación mecanicista y material de la especie impresa que hace así más fácil su propia crítica, de manera que tras aportar algunas razones que invalidan esta tesis, advierte que no va a continuar dando «todas las razones contrarias a esta opinión, porque no sería posible, ya que el menor esfuerzo de espíritu proporciona un número tan grande que no se pueden agotar»[28]. A continuación niega que nuestra alma tenga la capacidad de producir las ideas, excitada por la impresiones que los objetos causan en los cuerpos; tal sería la tesis empirista, que Malebranche de ningún modo comparte, porque equivaldría, según él, a pretender para el hombre un cierto poder creador, que sólo Dios posee. En su crítica apunta ya algunas de las nociones fundamentales que configurarán su pensamiento, como, por ejemplo, que la idea es un ser, luego no puede ser producida por el hombre, porque tal acción sería creadora; desarrolla también brevemente la teoría ocasionalista, que remite a Dios, la única causa verdadera.

La tercera opinión es la de quienes pretenden que todas las ideas son innatas o creadas con nosotros. Es la teoría cartesiana de las ideas innatas, de la que se separa Malebranche. La principal objeción, que apunta además otra tesis central de su propio sistema, es que resulta innecesario y poco verosímil que Dios haya creado tan gran número de cosas con el espíritu del hombre, pues ciertamente poseemos una infinidad de ideas que responden a cada cosa. Esta explicación contraría el principio de la simplicidad de las vías, capital en el sistema malebrancheano: «como Dios

26. *Ibíd.,* III-II, I, II; O.C., I, p. 417.

27. *Ibíd.,* III-II, II; O.C., I, p. 419.

28. *Ibíd.*; O.C., I, p. 421. Es preciso señalar que Malebranche, en la crítica a la solución de Aristóteles, no acude a las fuentes, ni siquiera a los textos de sus comentadores más autorizados. La propia degradación de la doctrina aristotélica que algunos autores renacentistas habían llevado a cabo facilita las conclusiones absurdas que Malebranche pone de relieve en dicha tesis.

actúa siempre por las vías más simples, no parece razonable explicar el modo según el cual conocemos los objetos admitiendo la creación de una infinidad de seres, pues se puede resolver esta dificultad de una manera más fácil y natural»[29]. Antes de exponer su propia solución, rechaza una última opinión al respecto, según la cual el espíritu sólo necesita de sí mismo para percibir los objetos, pues puede conocer todas las cosas considerando sus propias perfecciones. Es ésta una derivación de la teoría innatista cartesiana, que Malabranche no admite porque el espíritu, vuelto sobre sí mismo, sólo puede ver sensaciones y pasiones, que no son más que modificaciones del espíritu, pero el problema reside en saber si las ideas, que representan las cosas que están fuera del alma, pueden reducirse a meras modificaciones de ésta. Nadie es para sí mismo su propia luz, asevera Malabranche citando a San Agustín; sólo Dios ve en sí mismo la esencia y la existencia de todas las cosas. La limitación de los espíritus creados impide que vean en sí mismos la esencia y la existencia de las cosas.

Una característica peculiar de la crítica malebrancheana, como ya ha sido puesto de relieve, es la caricaturización de las tesis adversas a la suya, lo que permite introducir más fácilmente su peculiar concepción basada en la íntima y directa unión del alma con Dios, que hace posible el conocimiento. Conviene subrayar, no obstante, antes de tratar la visión en Dios de todas las cosas, que el conocimiento por ideas sólo se aplica a la esencia de los cuerpos, no así al conocimiento de Dios y del propio espíritu. En resumen, hay cuatro maneras de ver las cosas: *por sí mismas y sin ideas*, que es como conocemos a Dios, pues Él es el único que puede actuar directamente sobre el espíritu; *por ideas*, que es el modo como conocemos los cuerpos; *por conciencia* o *sentimiento interior* conocemos las cosas que no se distinguen del propio espíritu, es decir, las sensaciones e imaginaciones; por último, hay un conocimiento *por conjetura*, que tiene lugar cuando comparamos unas cosas a otras[30]. En todas estas maneras diferentes de conocer está latente una concepción del entendimiento como «facultad del alma puramente pasiva», ya que sólo la voluntad es activa. Esta actividad no implica, sin embargo, eficacia causal, que se reserva sólo a Dios.

De la teoría de las ideas según Malebranche es preciso destacar que éstas, a diferencias de Descartes, no constituyen una modificación del

29. *Ibíd.,* III-II, IV; O.C., I, p. 431.

30. Cfr. *Ibíd.,* III-II, VII, I; O.C., pp. 448-449.

espíritu, sino que son realidades que poseen una existencia eterna y necesaria fuera del alma; se trata, además, de realidades increadas, por lo cual Malebranche no admite la tesis cartesiana de la creación de las verdades eternas.

3. La visión en Dios

La única solución conforme a la razón y la que más claramente pone de relieve la dependencia de los espíritus respecto de Dios es la visión en Dios. Esta explicación salvaguarda, además, el principio de la simplicidad de las vías, que expone en esta ocasión como sigue: «Dios no hace por vías muy difíciles lo que se puede hacer por vías muy simples y fáciles, pues no hace nada inútilmente y sin razón»[31]. En el razonamiento que Malebranche da de su teoría afirma que «es absolutamente necesario que Dios tenga en sí mismo las ideas de todos los seres que ha creado, porque de otro modo no habría podido producirlos, y así ve todos esos seres al considerar las perfecciones que Él mismo posee y con las que ellos se relacionan»[32].

La tesis de la visión en Dios tiene como presupuesto la unión inmediata e íntima del espíritu humano a Dios; es esta una relación «natural, necesaria y absolutamente indispensable», mientras que en la unión del espíritu con el propio cuerpo, aunque también natural, no es sin embargo absolutamente necesaria ni indispensable, afirma ya en el Prefacio al tratado *De la Investigación de la Verdad*. Siendo así que Dios posee en sí las ideas de todos los seres y que está íntimamente unido a nuestras almas por su presencia, de modo que puede decirse que es «el lugar de los espíritus» como el espacio es el lugar de los cuerpos, es evidente entonces que «el espíritu puede ver lo que en Dios representa los seres creados (...). Así puede el espíritu ver en Dios las obras de Dios»[33]. Para que esta posibilidad sea factible, sólo se requiere que Dios acceda a descubrir al espíritu lo que en Él representa esas obras. La visión en Dios afecta incluso a los

31. Cfr. III-II, VI, O.C., I, p. 438.
32. *Ibíd.,* p. 437.
33. *Ibíd.*

cuerpos «más materiales y más terrestres»[34], que son en Dios de una manera «completamente espiritual que no podemos comprender», afirma, pues Dios «contiene en sí mismo las perfecciones de la materia sin ser material»[35].

En las *Aclaraciones* a su obra la *Investigación de la Verdad* introduce Malebranche una corrección a su teoría de la visión en Dios, con la que pretende explicar mejor ésta. Se trata de la noción de *extensión inteligible* que es el «arquetipo del mundo material en el que vivimos y el de una infinidad de mundos posibles»[36]. La extensión inteligible es la sustancia divina, pero no considerada en sí misma, sino en su relación a las criaturas materiales, en cuanto participable por ellas. La extensión inteligible no está contenida en el alma como una de sus maneras de ser, luego el alma no puede verla en sí misma, sino en Dios[37].

En cuanto al origen de las ideas, puesto que no son modificaciones del alma como lo son los sentimientos o las pasiones, sino que poseen una realidad independiente y son eternas, infinitas y necesarias, no pueden provenir de nuestro espíritu, que es finito –y «no puede concebirse que cosa alguna creada pueda representar lo infinito»[38]–, por tanto, sólo pueden residir en Dios: «todas nuestras ideas claras están en Dios en cuanto a su realidad inteligible. Sólo en Él las vemos»[39]. Dios las ve en Sí mismo y nosotros en Dios, pues «nuestros espíritus no habitan más que en la Razón universal, en esta sustancia inteligible que contiene las ideas de todas las verdades que descubrimos»[40]. Esta Razón universal es Dios mismo en la Persona del Verbo[41].

Con la noción de extensión inteligible pretende evitar que pueda entenderse que ver las cosas en Dios equivale a ver la esencia divina. Esto último lo niega Malebranche cuando recuerda que «la esencia de Dios es su ser absoluto, y los espíritus no ven la sustancia divina considerada absolutamente, sino sólo en tanto que relativa a las criaturas o participable

34. *Ibíd.,* III-II, V; O.C., I, p. 434.
35. *Ibíd.,* III-II, IX, IV; O.C., I, p. 473.
36. *Conversaciones sobre la Metafísica y la Religión*, II, II; O.C., XII, p. 51.
37. Cfr. *De la Investigación de la Verdad. Aclaraciones*, X; O.C., III, p. 148 ss.
38. *De la Investigación de la Verdad*, III-II, VII, II; O.C., I, p. 449.
39. *Conversaciones sobre la Metafísica y la Religión*, I, X; O.C., XII, p. 45.
40. *Ibíd.,* p. 46.
41. *Tratado de Moral*, I, I, I; O.C., XI, p. 17: «La *Razón* que ilumina al hombre es el *Verbo* o la Sabiduría de Dios mismo».

por ellas»[42], es decir, la extensión inteligible. En apoyo de la tesis de la visión en Dios, Malebranche apela a San Agustín, aunque reconoce que sus propias razones son un poco diferentes de las agustinianas.

En la doctrina malebrancheana de la visión en Dios hay una serie de presupuestos que es preciso poner de relieve. En primer lugar, se encuentra subyacente la crítica que el cartesianismo había hecho de la teoría aristotélica del conocimiento por especies, entendidas como formas ocultas que complican innecesariamente la explicación del proceso cognoscitivo; este aspecto se complementa con el carácter pasivo que se atribuye a la inteligencia como facultad receptiva, frente a la dimensión activa y espontánea de la voluntad, mediante la cual –según Descartes– somos dueños de nosotros mismos y nos asemejamos a Dios. Especial influencia tuvo el problema de la distinción del alma y el cuerpo; el platonismo inherente en la filosofía de Malebranche, junto a un cierto pesimismo de matiz jansenista acerca de las consecuencias del pecado original, le lleva a interpretar la unión del alma y el cuerpo como algo precario y provisional que dificulta la originaria unión del alma con Dios. De Descartes recibe también la tesis de las ideas claras y distintas que proporcionan un conocimiento cierto y evidente. Con estos presupuestos se explica la radical distinción entre sensaciones e ideas y la renuncia a considerar aquéllas como fuente de conocimiento. Todo esto conduce a una explicación del conocimiento mediante la unión directa del alma con Dios, que es el único que puede iluminarnos. Esta unión inmediata del alma a Dios –expuesta ya en el prefacio a su primera obra, *De la Investigación de la Verdad*– es lo que lleva a su culminación la teoría de Malebranche y lo que, a su juicio, faltaba en Descartes.

Parece innecesario, en una doctrina semejante, aducir pruebas demostrativas de la existencia de Dios; no obstante, Malebranche expone a lo largo de sus obras diversas demostraciones, tras afirmar que «la existencia de Dios puede probarse de mil maneras, pues no hay ninguna cosa que no pueda servir para demostrarla»[43]. Entre estas pruebas destaca el argumento ontológico, que el propio Malebranche considera la más sólida y elevada demostración. La prueba ontológica no puede basarse, como en Descartes, en la idea de Dios presente en nuestra alma, ya que Malebranche afirma que no hay una idea de Dios: a Dios le conocemos por sí mismo y no a través de una idea, que sería una realidad particular,

42. *De la Investigación de la Verdad*, III-II, VI; O.C., I, p. 439.

43. *Conversaciones Cristianas*, I; O.C., IV, p. 14.

diferente del ser universal e infinito que es Dios. Una de las formulaciones más breves del argumento es ésta: «Nada finito puede representar lo infinito. Basta, pues, con pensar en Dios para saber que existe»[44]. Pensar en Dios y conocer su existencia constituyen una única intuición; no se trata, pues, de deducir de la esencia divina una percepción, sino de ver directamente a Dios. Es una prueba de *simple visión*, afirma Malebranche: «se ve que hay un Dios desde el momento que se ve el infinito o, para hablar más claramente, porque sólo se puede ver el infinito en sí mismo»[45]. Si se piensa en el infinito, tiene que existir, porque la nada no es visible, concluye. Ver a Dios no significa ver su esencia, sino ante todo estar unido a Él mediante la razón; dado que esa unión es íntima e inmediata, puede decirse que el espíritu ve a Dios y *en* Él, mediante las ideas, ve todas las cosas; pero esto último no sería posible si no estuviera previamente unido a Él. Ver a Dios, explica Malebranche, no quiere decir comprehenderlo, abarcarlo como objeto o término preciso de nuestro conocimiento, sino ver la luz que ilumina y hace posible nuestros conocimientos.

Además del argumento ontológico formula otras pruebas, como la de las verdades eternas, y en sus *Conversaciones Cristianas* Teodoro –en quien está representado el propio Malebranche– aporta a sus interlocutores «pruebas sensibles», como por ejemplo la que parte del «efecto que el fuego parece producir en nosotros». No se trata, sin embargo, de verdaderos argumentos *a posteriori*, pues parten siempre del principio implícito que enseña que sólo Dios puede actuar sobre las almas y producir los sentimientos que nosotros tendemos a atribuir a los cuerpos.

4. El ocasionalismo

Descartes había postulado una demostración de la existencia de los cuerpos; Malebranche, en cambio, sostiene que, aunque los sentidos nos lo aseguren, es difícil probar positivamente que existen cuerpos, porque la razón no nos ofrece una seguridad tan grande como la imaginación que

44. *Conversaciones sobre la Metafísica y la Religión*, VIII, I; O.C., XII, p. 174.
45. *De la Investigación de la Verdad*, VI, II, VI; O.C., II, pp. 371-372.

nos hace creer. Por eso afirma que «aunque Descartes haya dado las pruebas más convincentes que la sola razón puede proporcionar acerca de la existencia de los cuerpos (…), puede decirse sin embargo que la existencia de la materia no está aún perfectamente demostrada, si hablamos con rigor geométrico»[46]. Para convencernos plenamente de que hay en efecto un mundo material fuera de nosotros, no sólo es preciso que se demuestre que hay un Dios y que no es engañador, como había hecho Descartes, sino, además, que se nos asegure que ha creado efectivamente y esto –observa Malebranche– no lo demostró Descartes. En suma, puesto que sólo hay dos fuentes de conocimiento –la evidencia y la fe– y la primera no nos demuestra de modo concluyente que existen los cuerpos, sino que sólo nos inclina por impresión sensible a creerlo, es preciso reconocer que sólo la fe puede convencernos de que efectivamente existen los cuerpos.

El error de Descartes, a juicio de Malebranche, estriba en que pretendió dar una demostración evidente de la existencia de los cuerpos, cuando sólo puede demostrarse con evidencia la existencia del Ser Necesario, pero no que Dios es creador. Únicamente mediante la Revelación podemos conocer que «Dios ha creado un cuerpo y una tierra, que el Verbo se ha hecho carne y otras verdades semejantes que suponen la existencia del mundo creado. Por tanto, es cierto por la fe que existen cuerpos y por ella todas estas apariencias se hacen realidad»[47].

Sentado este principio, no le será difícil mostrar que, de igual modo que los sentidos pretenden asegurarnos de la existencia de los cuerpos, también nos hacen creer que los cuerpos causan realmente y, así, «algunos filósofos prefieren imaginar una *naturaleza* y ciertas *facultades* como causa de los efectos que llaman naturales, en lugar de atribuir a Dios todo el honor debido a su potencia»[48]. Eso, objeta Malebranche, es hablar sin saber lo que se dice, y apelar a una potencia natural puramente imaginaria. Esta actitud del hombre es consecuencia del pecado original, que le impide «ver a Dios en todas las cosas, sentir su fuerza y su potencia en todos los efectos naturales»[49].

46. *De la Investigación de la Verdad. Aclaraciones*, VI; O.C., III, p. 60.

47. *Ibíd.,* p. 65. *Conversaciones sobre la Metafísica y la Religión*, VI, V; O.C., XII, p. 137: «no hay otro camino sino la Revelación que pueda asegurarnos de que Dios ha querido efectivamente crear los cuerpos».

48. *De la Investigación de la Verdad. Aclaraciones*, XV; O.C., III, p. 203.

49. *Ibíd.,* p. 204.

Confiesa que hay muchas razones que le impiden atribuir eficacia a las causas segundas o naturales y que incluso esa tesis le parece inconcebible. Su teoría ocasionalista aparece expuesta por primera vez en este texto de su obra sobre la *Investigación de la Verdad*: «es necesario establecer claramente las verdades que se oponen a los errores de los antiguos filósofos y probar en pocas palabras que no hay más que una causa verdadera, porque no hay más que un Dios verdadero, que la naturaleza y la fuerza de cada cosa no es más que la voluntad de Dios; que todas las causas naturales no son *verdaderas* causas, sino sólo causas *ocasionales*»[50]. Sólo Dios es causa; este principio se encuentra estrechamente relacionado con la tesis de la creación continuada que Malebranche recibe de Descartes. «Causa verdadera es una causa entre la cual y su efecto el espíritu percibe una ligazón necesaria (...). Ahora bien, el espíritu sólo percibe una ligazón necesaria en el ser infinitamente perfecto, entre su voluntad y los efectos. Por lo tanto, sólo Dios es verdadera causa»[51]. La causalidad divina es propiamente creación; por eso, para Malebranche, causar –en el sentido más estricto del término– equivale a crear. Las «causas» ocasionales carecen de eficacia, porque lo contrario significaría atribuirles un poder divino y defender así el politeísmo de los paganos; admitir diversas causas implica, según Malebranche, admitir diversos dioses.

Dios, al crear establece en las criaturas una dependencia absoluta respecto a Él. El acto de crear no es un instante, sino que dura siempre, de acuerdo con los principios cartesianos; se trata, en definitiva, de una creación continuada: «Si el mundo subsiste es porque Dios continúa queriendo que el mundo sea. La conservación de las criaturas no es, pues, por parte de Dios sino su creación continuada»[52]. De ahí se sigue que la «fuerza con la que un cuerpo se mueve no es otra cosa que la eficacia de la voluntad de Dios, que la conserva sucesivamente en diferentes lugares»[53]. La creación continuada es, para Malebranche, una creación sucesiva, a partir del instante en que Dios saca a la criatura de la nada. Toda la eficacia procede de Dios que, al causar, crea de modo continuado.

En esta concepción absoluta de la causalidad no hay lugar para una eficacia real de las criaturas. Malebranche afirma, incluso, que Dios aco-

50. *De la Investigación de la Verdad*, VI, II, III; O.C., II, p. 312.

51. *Ibíd.,* p. 316.

52. *Conversaciones sobre la Metafísica y la Religión*, VII, VII; O.C., XII, p. 157.

53. *Ibíd.,* VII, XI; O.C., XII, p. 161.

moda la eficacia de su acción a la acción ineficaz de las criaturas; éste es «el más grande, el más fecundo y el más necesario de todos los principios: que Dios no comunica su poder a las criaturas; y no las une entre sí, sino porque establece sus modalidades, causas ocasionales de los efectos que Él mismo produce»[54]. Las causas ocasionales determinan de modo particular las leyes generales que Dios ha prescrito. Conviene subrayar el carácter ineficaz de las causas ocasionales, que hace que cuando una bola se mueve y encuentra en su trayectoria otra bola, aunque la experiencia nos enseñe que esta segunda bola será desplazada indefectiblemente, no debe afirmarse sin embargo que la primera mueve a la segunda, «pues un cuerpo no puede mover a otro sin comunicarle la fuerza motriz. Ahora bien, la fuerza motriz de un cuerpo movido no es más que la voluntad del Creador que la conserva sucesivamente en diferentes lugares. No es, en absoluto, una cualidad que pertenece a este cuerpo, ya que sólo le pertenecen sus modalidades y éstas son inseparables de las sustancias». La conclusión es que «los cuerpos no pueden moverse unos a otros, y su encuentro o choque es sólo una causa ocasional de la distribución de su movimiento»[55]. En definitiva, la causa ocasional no es realmente causa.

La tesis de Malebranche constituye la primera exposición moderna de la crítica de la noción de causa, que influirá en autores tan significativos como Hume, aunque en éste adopta un sentido diferente, dado que no acepta la solución malebranchiana que atribuye a Dios toda verdadera eficacia causal.

La doctrina de las causas ocasionales encuentra su explicación mediante el principio de la simplicidad de vías. Dios forma decretos y establece leyes simples y generales para gobernar el mundo de acuerdo con sus propios atributos y teniendo en cuenta el orden que consiste precisamente en las «relaciones de perfección que hay entre los atributos y entre las ideas que se contienen en su sustancia»[56]. La ley que Dios consulta sin cesar y sigue inviolablemente no es otra que el orden mutable. Dos son los «atributos absolutamente necesarios para crear el Mundo: una sabiduría que no tiene límites y un poder al que nada es capaz de resistir. La sabiduría de Dios le descubre una infinidad de ideas de diferentes obras y todas las vías posibles de ejecutar sus designios; y el poder le hace de tal modo Maestro de todas las cosas y tan independiente de la ayuda de

54. *Ibíd.,* VII, X; O.C., XII, p. 160.
55. *Ibíd.,* VII, XI; O.C., XII, pp. 161-162.
56. *Ibíd.,* VIII, XIII; O.C., XII, p. 191.

cualquiera que basta que quiera para que sus voluntades sean ejecutadas»[57]. De todas las vías posibles que Dios ha podido seguir, la que mejor pone de relieve el carácter de sus atributos es «la más simple, la más general, la más uniforme»; dicho esto, Malebranche no se compromete a señalar cuál es esa vía más simple, porque resulta innecesario y, además, excede la capacidad del hombre. Basta con conocer este principio: «Dios actúa por las vías más simples y generales, porque estas vías son más dignas de Él que las que son particulares»[58]; puesto que las perfecciones de Dios son infinitas, las combinaciones de las relaciones de cada una con las demás son igualmente infinitas, por tanto, resultan incomprensibles para un espíritu finito. He aquí el compendio de la tesis malebrancheana: «Dios actúa siempre con orden y por las vías más simples»[59].

En la conjunción de los dos principales atributos divinos, sabiduría y poder, este último es expresado por la absolutización de la causa –sólo Dios es causa verdadera y eficaz–, mientras que la sabiduría se manifiesta en el orden y en la distribución de ese poder según leyes generales y regulares, y permite así dejar un resquicio para las causas ocasionales, aun cuando éstas –como Malebranche subraya por doquier– sean ineficaces por sí mismas. A propósito de la doctrina del concurso divino –muy debatida por entonces en la polémica sobre la gracia y la libertad–, Malebranche entiende que «Dios ejecuta por su concurso, o más bien por su voluntad eficaz, todo aquello de lo que los movimientos de los cuerpos y las voluntades de los espíritus son como causas naturales u ocasionales; no hay nada que Dios no haga por la misma acción que la de su criatura»[60]. La eficacia de la criatura es prestada o, cabría decir más bien, su «ineficacia» encuentra su fundamento eficaz en la acción divina, ya que «toda eficacia, por pequeña que se suponga, es algo divino e infinito»[61]. Sin embargo, no explica Malebranche el modo como se realiza la acción divina, pues en lo que respecta a la eficacia y poder de Dios sólo poseemos un conocimiento oscuro e imperfecto.

En el intento de conciliación de la sabiduría y el poder divinos se aprecian dos etapas en la obra de Malebranche: una primera en la que predomina la Omnipotencia como atributo principal de Dios y una segunda

57. *Tratado de la Naturaleza y de la Gracia*, I, XII; O.C., V, p. 27.

58. *Ibíd.,* p. 28.

59. *De la Investigación de la Verdad*, Primera Aclaración, XVI; O.C., II, p. 504.

60. *De la Investigación de la Verdad. Aclaraciones*, XV; O.C., III, pp. 242-243.

61. *Meditaciones cristianas y metafísicas*, IX, VII; O.C., X, p. 98.

en la que prevalece el atributo de la Sabiduría divina. El hombre, mediante su unión a Dios por la razón, conoce más de la Sabiduría divina que de la potencia de Dios, que permanece siempre velada, pues no tiene de ella idea clara y distinta.

Las cinco grandes leyes generales según las cuales Dios regula el curso ordinario de su Providencia son: 1º Las leyes generales de la comunicación de movimientos, cuya causa ocasional es el choque de los cuerpos; 2º Las leyes de la unión del alma con el cuerpo; 3º Las leyes de la unión del alma con Dios; 4º Las leyes generales que otorgan a los ángeles poder sobre las sustancias inferiores; 5º Las leyes por las que Jesucristo ha recibido el soberano poder sobre todo cuerpo y espíritu para la distribución de todos los bienes y gracias[62].

La teoría ocasionalista plantea problemas que llegan incluso a invertir el propósito mismo que pretendía Malebranche al formularla, que no era otro que dejar a salvo la trascendencia divina y su infinita excelencia sobre toda criatura. Al mismo tiempo, no sólo compromete la libertad humana, sino también la suprema libertad de Dios, pues si se admite –como afirma Malebranche– que «sin causa ocasional no puede haber ley general»[63], parece que Dios debe someterse a las causas ocasionales que son las que, en definitiva, condicionan la elección divina, aunque a su vez sean debidas a la sola eficacia del poder de Dios. El ocasionalismo instaura un estricto mecanicismo en el mundo físico, caracterizado por la regularidad con la que se suceden las causas ocasionales, que se debe en último término a un *a priori* de la razón y no se funda en la observación de los fenómenos de la naturaleza. Con la pretensión de evitar que el obrar divino se entienda como resultado de una voluntad caprichosa, Malebranche compromete la libertad de Dios, merced al riguroso legalismo mecanicista según el cual se rige el universo y el principio que exige que Dios actúe siempre del mejor modo, de acuerdo con su perfección. Resulta así una paradoja que apunta al corazón del sistema del oratoriano: las causas ocasionales –que propiamente no son causas–, al poseer la eficacia misma de Dios, única

62. *Conversaciones sobre la Metafísica y la Religión*, XIII, IX; O.C., XII, pp. 319-320.

63. *Ibíd.,* X, XVI; O.C., XII, p. 246. Véase, asimismo, *Cartas en respuesta a las «Reflexiones Filosóficas y teológicas» de Arnauld*, III, O.C., VIII, p. 780: «Dios no puede actuar por las vías más simples o, lo que es lo mismo, por leyes generales, antes de que haya causas ocasionales». *Tratado de la Naturaleza y de la Gracia*, II, III; O.C., V, p. 67: «Con el fin de que la causa general actúe por leyes o por voluntades generales y su acción sea regular, constante y uniforme, es absolutamente necesario que haya alguna causa ocasional que determine la eficacia de estas leyes y que sirva para establecerlas».

causa verdadera, otorgan al universo creado una autonomía e independencia frente a Dios, que es, justamente, lo contrario de lo que se pretendía. La idea de Dios está en la base de toda la filosofía de Malebranche, pero, en palabras de Alquié, «poner a Dios en el origen de todo conduce a no reconocerlo en el origen de nada»[64]. Se llega así a un Dios impersonal, ajeno a las criaturas, que anticipa las teorías deístas del siglo XVIII.

5. La Moral

Uno de los principales problemas que plantea la tesis ocasionalista es el de la libertad. Si Dios es la única causa verdadera, cabe preguntarse qué margen queda a la libertad humana. Malebranche enseña que las inclinaciones naturales del espíritu son impresiones continuas del Autor de la naturaleza, sin que quepa «imaginar que esta capacidad de amar que poseemos dependa o proceda de nosotros»[65]. Sin embargo, afirma al mismo tiempo la libertad humana, que distingue de la voluntad; ésta es «la impresión o movimiento natural que nos lleva hacia el bien indeterminado y general», mientras que por libertad entiende «la fuerza que posee el espíritu para desviar esta impresión hacia los objetos que nos agradan, y hacer así que nuestras inclinaciones naturales terminen en algún objeto particular»[66]. Se aleja así del planteamiento cartesiano, que hacía de la libertad la esencia misma de la voluntad.

La voluntad es en el hombre anterior a la libertad y se reviste de un carácter necesario e invencible, pues el hombre no puede no querer el bien en general que es Dios. Es, no obstante, un movimiento indeterminado –explica Malebranche– y en la determinación de ese movimiento interviene la libertad, que es concebida como capacidad de otorgar o suspender el consentimiento a las mociones que impulsan a la voluntad hacia el bien. Mientras la voluntad no es más que la acción de Dios en el alma y carece, por tanto, de eficacia propia al margen de la eficacia de la acción divina, la libertad posee una actividad propia por la que puede determinarse hacia un

64. Alquié, F., *Le Cartésianisme de Malebranche*, Vrin, París, 1974, p. 182.
65. *De la Investigación de la Verdad*, IV, I, III; O.C., II, p. 12.
66. *Ibíd.,* I, I, II; O.C., I, p. 46.

bien particular. Esta actividad no implica, empero, eficacia real y, a diferencia de la voluntad, tiene un carácter no invencible: «esta capacidad de querer o no querer los bienes particulares, la *no-invencibilidad* que se encuentra en el movimiento que conduce los espíritus a querer lo que no les parece contener todos los bienes, este poder, esta *no-invencibilidad,* es lo que llamo *libertad*»[67].

Malebranche afirma que no poseemos una idea clara y distinta –ni, por lo tanto, un conocimiento pleno– de la libertad. Tenemos de ella un conocimiento por conciencia o sentimiento interior que nos persuade de que hemos sido creados libres. Experimentamos la presencia de la libertad en nosotros merced a esa facultad de dar o suspender el consentimiento. Conviene subrayar a este respecto, como hace el propio Malebranche, que esa actividad no es real o física, ya que de ningún modo el consentimiento –o su suspensión– producen modificaciones en la sustancia del alma, sino moral[68], sin que quepa decir a ciencia cierta en qué consiste esa entidad moral de la que se reviste el acto libre. ¿Qué significa entonces una actividad ineficaz, como la del acto libre? Esta es una de las grandes incógnitas del malebranchismo. En la solución entrevista por el Oratoriano se aprecia una radicalización del dualismo alma-cuerpo, por cuanto el orden moral y el orden físico se superponen como dos ámbitos paralelos sin conexión mutua.

Quizá el mayor interés de esta tesis reside en que anticipa de algún modo el formalismo moral kantiano. En el mérito y el demérito de la acción no influye el contenido de ésta, la materia, sino sólo la intención de la voluntad, la forma o modo en que actúa el sujeto. Entre mérito y demérito, por el lado de la forma, bien y mal, por el lado del contenido, hay un hiato insalvable: «todo lo que es conforme al orden es bueno, y todo lo que es contrario es malo; pero no hay nada meritorio o demeritorio más que el buen o mal uso de la libertad»[69]. Está presente, de nuevo, el doble orden de lo físico y lo moral.

67. *Tratado de la Naturaleza y de la Gracia*, III, III; O.C., V, pp. 118-119.

68. Por ejemplo, cuando pecamos, lo único que hacemos es «cesar en la búsqueda del verdadero bien», afirma Malebranche; «no hacemos más que detenernos, reposar, mediante un acto –bien es cierto–, pero un acto inmanente que no produce nada físico en nuestra sustancia; un acto que en este caso no exige incluso de la verdadera causa algún efecto físico en nosotros, ni ideas ni sensaciones nuevas; es decir, en una palabra, un acto que nada hace y que nada hace hacer a la causa en cuanto general», *De la Investigación de la Verdad. Aclaraciones*, I; O.C., III, p. 25.

69. *Tratado de la Naturaleza y de la Gracia*, III, XXX; O.C., V, p. 139.

En lo que respecta a la moral, Malebranche señala en su primera obra que es la ciencia más necesaria de todas, de manera que hay que estudiarla con cuidado y fundarla sobre principios incontestables. Observa que en los razonamientos de moral, no es tan fácil conservar la evidencia y exactitud como en otras ciencias, pero es preciso formular también, en el ámbito de la ciencia moral, ideas claras; sólo que ahora por ideas claras no se entienden las de tipo matemático, sino «todas aquellas que infunden alguna luz en el espíritu de quienes las contemplan, o aquellas de las que se pueden sacar consecuencias ciertas»[70]. En este sentido, los principios de moral son *ideas claras*, aunque no sean simples ideas. En la filosofía moral de Malebranche, las nociones de orden y virtud son claves. La primera parte de su *Tratado de Moral* versa sobre la virtud. ¿En qué consiste ésta? En el amor al orden, que «no sólo es la principal de las virtudes morales, sino la única virtud: es la virtud madre, fundamental, universal»[71]. El orden «está en Dios y se imprime sin cesar en nosotros. Es una ley escrita con caracteres inefables. Es el Verbo Divino, objeto natural y necesario de todos los pensamientos y movimientos de los espíritus»[72].

Amar el Orden ha de entenderse, ante todo, como sumisión y obediencia a la Ley Divina, y no como sumisión a la naturaleza, que no es virtud, sino necesidad. En este sentido, la moral adquiere un carácter más negativo que positivo, que se manifiesta en el empeño por no interferir en las leyes generales mediante las cuales Dios, única causa verdadera, regula el universo. El pecado original ha trastocado el orden, de modo que a diferencia de Adán, que era dueño de sus pasiones, nosotros somos esclavos de ellas. La concupiscencia ha introducido el desorden. Para restaurar la unión a Dios mediante el espíritu se precisan, según Malebranche, dos cosas: suprimir el peso que nos arrastra hacia los placeres sensibles y pedir a Dios la gracia, sin la cual no podemos alejarnos de la inclinación a lo sensible. La concupiscencia, en definitiva, ha debilitado hasta tal extremo la libertad, que sólo puede ésta ser restablecida con ayuda de la gracia.

La posición de Malebranche en torno al problema de la relación entre gracia y libertad procura alejarse de ambos extremos: el pelagianismo, que niega la necesidad de la gracia, y el jansenismo, que restringe la libertad humana. Aunque en algunos textos parece inclinarse a considerar al hombre incapaz para el bien sin la ayuda de la gracia, no significa eso que

70. *Tratado de Moral*, I, V; XV; O.C., XI, p. 66.
71. *Ibíd.,* I, II, I; O.C., XI, p. 28.
72. *Ibíd.,* I, III, XIV; O.C., XI, p. 45.

acepte las tesis de la corrupción total de la naturaleza por el pecado original[73]. La cuestión está, pues, en el grado de corrupción y en el estado en que ha quedado la naturaleza caída.

73. En el *Tratado de la Naturaleza y de la Gracia*, II, XXXVIII; O.C., V, p. 103, afirma que la «naturaleza, aunque corrompida, no está destruida; Dios no ha dejado de querer lo que ha querido». En otros pasajes, parece, en cambio, aproximarse a la tesis de la destrucción de la naturaleza, cuando afirma que después de la caída la concupiscencia hace al hombre incapaz para el bien sin la ayuda de la gracia (cfr. *Meditaciones cristianas y metafísicas*, VI, XXII; O.C., X, p. 68).

CAPÍTULO IV

SPINOZA

Baruch Spinoza nació en Amsterdam en 1632; era hijo de una familia portuguesa, al parecer originaria de España. Fue educado en la religión judía y desde muy joven frecuentó la Sinagoga de la que era jefe su padre; allí aprendió hebreo y se familiarizó con la Sagrada Escritura. Más tarde estudió matemáticas, latín y griego en la escuela de Van den Enden, médico y librepensador, y entra en contacto con la filosofía cartesiana. Fue alejándose progresivamente de la enseñanza rabínica y tras la muerte de su padre, en 1654, abandonó la sinagoga, de la que fue solemnemente expulsado en 1656. Sin posibilidad de dedicarse a los negocios familiares, Spinoza se vio en la obligación de buscar un oficio para subsistir y aprendió así a pulir lentes. En 1660 se retira a Rijnsburg, donde permanece tres años. En 1663 se publican los *Principios de la Filosofía de R. Descartes, demostrados geométricamente*, seguidos de un apéndice titulado *Pensamientos metafísicos*, que es la única obra que publica con su propio nombre. Unos años antes había redactado un *Tratado breve sobre Dios, el hombre y su felicidad*, inédito hasta 1862, y emprende también la redacción de su *Tratado de la reforma del entendimiento*, que dejó inacabado, en el que se propone exponer el método capaz de conducir al verdadero conocimiento de las cosas. En 1663 se traslada a las proximidades de La Haya y entabla relación con el ambiente filosófico y político. Fruto de sus preocupaciones políticas es el *Tratado teológico-político* que apareció en 1670 sin nombre de autor, y en el cual Spinoza aboga por la subor-

dinación de la autoridad religiosa al poder civil y reivindica la libertad de pensamiento. Esta obra suscitó una amplia polémica y Spinoza decidió refugiarse en La Haya, junto a su protector Jan de Witt, que le concedió una pensión. También escribió un *Tratado político*, inacabado, donde expone los principios fundamentales para la organización del Estado. En 1673 rechaza el ofrecimiento de la Universidad de Heidelberg de ocupar la cátedra de filosofía, para conservar su independencia y seguir trabajando en lo que será su obra de más envergadura, la *Ética demostrada según el orden geométrico*. En ella expone, mediante definiciones, axiomas y postulados que imitan los tratados de geometría, su propio sistema filosófico. La *Ética* no llegó a publicarse en vida de su autor, debido en gran medida a los rumores que circulaban sobre la acusación de ateísmo por parte de un grupo de teólogos y pensadores. Apareció, con carácter póstumo, en noviembre de 1677, junto a las restantes obras de Spinoza, hasta entonces inéditas. Ese mismo año, en el mes de febrero, había fallecido Spinoza en La Haya. Además de sus obras filosóficas se conserva un epistolario no muy amplio, pero de enorme interés, en el que Spinoza precisa algunos aspectos de su doctrina a petición de sus corresponsales. Este conjunto de cartas constituye un precioso complemento a sus tratados, especialmente a la *Ética*.

1. EL COMETIDO DE LA FILOSOFÍA: MÉTODO Y SISTEMA EN LA OBRA DE SPINOZA

En una de sus primeras obras, el *Tratado de la reforma del entendimiento* –que debía constituir la exposición de lo que él mismo denomina el «método de la investigación de la verdad»–, declara Spinoza que el fin que persigue no es otro que «gozar eternamente de una alegría suprema y continua»[1]. Los honores, placer y riqueza, buscados por sí mismos, son males que distraen al espíritu y le alejan del soberano bien que consiste en el «conocimiento de la unión del espíritu con toda la Naturaleza. Este es el fin que busco, es decir, adquirir esa condición y tratar de que otros muchos

1. *Tratado de la reforma del entendimiento*, ed. Gebhardt, vol. II, p. 5. Las obras de Spinoza se citan según la edición de C. Gebhardt, *Spinoza Opera*, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg (5 vols.).

la adquieran conmigo»[2]. De este modo, se podría formar una sociedad en la que el mayor número de individuos pueda llegar a ese fin, continúa Spinoza; y subraya la importancia de dedicarse a la moral y la pedagogía, tratar de obtener una medicina perfecta y no despreciar de ningún modo la mecánica, aspectos todos estos que evocan el conocido pasaje cartesiano del Prefacio a los *Principios de Filosofía*. Para llevar a cabo este cometido es preciso purificar el entendimiento, de modo que «entienda las cosas sin error y de la mejor manera posible»[3]. Esta es precisamente la tarea que se proponía realizar en su *Tratado de la reforma del entendimiento*.

a) *La Filosofía como saber de salvación. Filosofía y fe*

«Quiero dirigir todas las ciencias hacia un único fin y objeto, a saber: llegar a la perfección humana suprema»[4]. La filosofía spinoziana se configura como un saber de salvación mediante la sola razón; se trata, en suma, de una «soteriología filosófica»[5]. La felicidad no depende de una revelación, sino que es algo que el hombre, y especialmente el filósofo, llega a conocer por medio de un desarrollo intrínseco de su propia razón. Tal es itinerario que emprende el sabio, quien «teniendo, por cierta necesidad eterna, conciencia de sí mismo, de Dios y de las cosas, no cesa jamás de ser y posee siempre la verdadera satisfacción del espíritu. Si el camino que, según he demostrado, conduce aquí parece muy arduo, puede no obstante encontrarse. Ciertamente, tiene que ser arduo lo que se encuentra con tan poca frecuencia (...). Pero todo lo que es excelso resulta tan difícil como raro»[6]. Esta sabiduría de la que habla Spinoza se reserva a unos pocos; los demás deben contentarse con seguir un camino secundario y subordinado, que es el de la religión y que consiste en obedecer los preceptos contenidos en la Escritura: «hombres, mujeres, niños, todos pueden igualmente obedecer, pero no llegar a ser sabios»[7].

2. *Ibíd.,* p. 8.
3. *Ibíd.,* p. 9.
4. *Ibíd.*
5. Cfr. FALGUERAS, I., *La «Res cogitans» en Espinosa*, Eunsa, Pamplona, 1976, p. 254.
6. *Ética*, V, prop. 42, escolio (ed. cit., vol. II).
7. *Tratado teológico-político*, c. XIII, ed. Gebhardt, vol. III, p. 170.

Para Spinoza la fe, que confunde con la teología, no tiene relación alguna con la filosofía: «la filosofía no tiene otro fin que la verdad, mientras que la fe, como hemos demostrado abundantemente, sólo tiene en cuenta la obediencia y la piedad»[8]. Por eso afirma de manera explícita que el objeto primordial del *Tratado teológico-político* es la separación entre fe y filosofía. Spinoza reduce la religión a un mero elenco de preceptos morales a los que deben someterse los ignorantes, aquellos que no pueden alcanzar un conocimiento de Dios y de la realidad por la sola razón, de modo intuitivo. De este punto, señala, depende la suerte misma de la religión y por eso «es preciso demostrar ante todo que el conocimiento intelectual, exacto, de Dios no es, como la obediencia, un don común a todos los fieles»[9]. El conocimiento verdadero, que se alcanza por demostración, no depende de nada exterior; por el contrario, la fe, que «no salva por sí misma, sino en razón de la obediencia»[10], es algo recibido. En conclusión, «el conocimiento intelectual de Dios, que considera su naturaleza tal como es en sí misma, no pertenece de ningún modo a la fe y a la religión revelada»[11]. La religión, que constituye esa segunda vía para la salvación, es un conocimiento inadecuado y tiene un fin utilitario: proporcionar un conjunto de reglas comunes a todos los hombres que hagan posible la convivencia pacífica en sociedad; junto a esto, da a los hombres una libertad plena para pensar como quieran, siempre que no se rebelen contra el orden establecido[12]. La salvación que la religión ofrece es, por tanto, una salvación relativa que concierne a la historia y no a la razón. La fe queda así reducida a una especie de «saber» subsidiario, sin ningún alcance especulativo. Se convierte en un simple medio para un fin profano que aboca en la sacralización del Estado. Spinoza, que cita con profusión textos de la Sagrada Escritura, aduce en su favor que «la fe sin obras es cosa muerta»[13], sin embargo, en el empeño por instrumentalizar a su favor la

8. *Ibíd.,* c. XIV, p. 179. En otro pasaje de este mismo capítulo afirma: «la fe no requiere tanto dogmas verdaderos cuanto piadosos, es decir, que muevan el ánimo a la obediencia», p. 176.

9. *Ibíd.,* c. XIII, p. 168.

10. *Ibíd.,* c. XIV, p. 175.

11. *Ibíd.,* c. XIII, p. 171.

12. *Ibíd.,* c. XIV, pp. 179-180: «Así la fe da a todos la libertad plena de filosofar, a fin de que cada uno pueda sin delito pensar sobre todas las cosas lo que le parezca conveniente; sólo condena como herejes y cismáticos a los que enseñan opiniones capaces de incitar a la rebelión, el odio, las disputas y la ira; y sólo tiene como fieles a los que se consagran con todas las fuerzas de su razón a la justicia y la caridad».

13. *Ibíd.,* p. 175. El texto bíblico corresponde a la Epístola de Santiago, 2, 17.

Sagrada Escritura, no alude a los numerosos textos en los que se describe la fe como un verdadero conocimiento.

En el *Tratado teológico-político* se afirma la necesidad de la revelación[14], pero esto significa que aunque se niegue la subordinación de la teología a la razón, pues se trata de dos ámbitos diferentes en los que «cada una tiene su propia soberanía»[15], sin embargo, la salvación por la fe y la obediencia no posee más que una certeza moral que «ha proporcionado gran consuelo a los mortales. Todos, sin excepción, pueden obedecer, mientras que son sólo muy pocos los que adquieren la virtud sin otra guía que la sola razón, hasta el punto de que si no tuviéramos el testimonio de la Escritura, dudaríamos de la salvación de la mayor parte de los hombres»[16].

b) *Método y sistema*

El *Tratado de la reforma del entendimiento*, concebido por Spinoza como una introducción a su sistema filosófico, toma al hombre como punto de partida, de manera que podría hablarse de un paralelismo con las *Reglas para la dirección del espíritu* o el mismo *Discurso del Método*. No obstante, en el método de Spinoza hay, como él mismo señala, dos partes: una primera preparatoria, que parte de una idea verdadera dada, que no es otra que la del propio intelecto, y una segunda parte en la que se indica «cómo debe dirigirse el espíritu según la norma de la idea dada del ser perfectísimo»[17], es decir, de la idea de Dios. Pese a esta aparente semejanza con el método cartesiano, debe hacerse notar que en Spinoza el pensamiento humano es una parte del pensamiento infinito de Dios y no puede

14. Debe advertirse que Spinoza, como se verá más adelante, postula un Dios inmanente al mundo, idéntico con la Naturaleza. Este inmanentismo es contradictorio con la admisión de una revelación sobrenatural. En consecuencia, hay que suprimir del concepto de *Revelación*, tal como lo emplea Spinoza, toda connotación sobrenatural. En último término, esa revelación no tiene otro origen que la razón humana (cfr. *Tratado teológico-político*, c. XII, p. 158), de modo que la verdadera «religión universal o católica, común a todo el género humano», es una religión de la razón que sustituye a toda religión revelada.

15. *Tratado teológico-político*, c. XV, p. 184.

16. *Ibíd.,* p. 188.

17. *Tratado de la reforma del entendimiento*, p. 16.

hablarse, por tanto, de tránsito desde el hombre a Dios[18]. El «yo pienso» adquiere en Spinoza una dimensión objetiva y universal, en detrimento de la peculiar connotación subjetiva que presentaba en Descartes; en lugar del «*ego* cogito» cartesiano, Spinoza establecerá como axioma en la *Ética:* «*homo* cogitat»[19], el hombre piensa.

La segunda trayectoria del método tiene en cuenta el propósito de unir el espíritu a toda la naturaleza, para lo cual es preciso llegar a su fuente y origen, la idea de Dios, fuente y origen asimismo de todas las ideas. Se muestra así la característica central del método de Spinoza tal como se desarrolla en la *Ética*: se trata de un método deductivo que tiene su punto de partida en la idea de Dios. Hay, pues, una profundización en el despliegue del método exigido por la equivalencia o paralelismo entre el orden real y el orden pensado, de acuerdo con la célebre tesis spinoziana, verdadero lema de su filosofía: *ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*[20]*,* que encuentra su culmen en la Ética. En resumidas cuentas, el método resulta subsumido en el sistema y es una consecuencia de éste. Spinoza critica el orden cartesiano y el de todos aquellos que «no han respetado el orden requerido para filosofar. En vez de considerar ante todo, como debían, la naturaleza divina, que es anterior tanto en el conocimiento como por naturaleza, han creído que en el orden del conocimiento era la última y que las cosas llamadas objetos de los sentidos eran anteriores a todas las demás»[21]. Este es, escribe en otro lugar, el primer y más grave error de Descartes y Bacon: «haberse alejado mucho del conocimiento de la causa primera y del origen de todas las cosas»[22].

La filosofía de Spinoza constituye, pues, una inversión del cartesianismo en lo que concierte al orden del conocimiento y a la comprehensibilidad de Dios, que para Spinoza es soberanamente inteligible.

18. Cfr. *Ética*, II, prop. 11, corolario, citado más abajo en n. 32.
19. *Ética*, II, axioma II.
20. *Ibíd.,* prop. 7.
21. *Ibíd.,* prop. 10, escolio.
22. Carta 2, ed. Gebhardt, vol. IV, p. 8.

2. El conocimiento. Teoría de las ideas

a) *Los grados de conocimiento*

Un aspecto capital para penetrar en el sistema spinoziano es su tesis de los grados de conocimiento, que expone en el *Tratado breve sobre Dios, el hombre y su felicidad,* en el *Tratado de la reforma del entendimiento* y en la *Ética*. Seguiremos la formulación del libro segundo de la *Ética*[23], por ser la más elaborada.

El primer grado lo constituyen tanto el conocimiento de «los objetos singulares representados por los sentidos de manera truncada, confusa y sin orden al entendimiento» –que es un conocimiento que denomina «por experiencia vaga»–, como el conocimiento que obtenemos «a partir de los signos, por ejemplo, al oír o leer ciertas palabras, nos acordamos de las cosas y formamos ciertas ideas semejantes a aquellas por las que imaginamos las cosas». Ambos tipos de conocimiento constituyen el primer grado y reciben las denominaciones de opinión o imaginación o creencia y conocimiento de oídas (*ex auditu*), como escribe en otros lugares. Se trata de un conocimiento inadecuado y confuso, que es la única causa de la falsedad.

Llama *razón* o segundo grado de conocimiento al que resulta de las «nociones comunes e ideas adecuadas de las propiedades de las cosas». Es un conocimiento cierto, pues se establece a partir de las *nociones comunes* que –a diferencia de las *nociones universales* o *generales*, confusas y producidas por la imaginación– constituyen el fundamento de nuestro raciocinio. No es, sin embargo, el conocimiento más perfecto.

En el tercer grado de conocimiento se encuentra la ciencia intuitiva y en él se procede «de la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios, al conocimiento adecuado de la esencia de las cosas»; de ahí que «el supremo esfuerzo de la mente y su mayor virtud consiste en conocer las cosas mediante el tercer grado de conocimiento»[24]. Es el conocimiento más perfecto, que proporciona la salvación por la razón, propósito último del sistema spinoziano; se trata, por eso, de un conocimiento de las «esencias de las cosas» y no de las nociones comunes, como

23. La exposición se encuentra en la prop. 40, escolio II del libro segundo de la *Ética*.
24. *Ética*, V, prop. 25.

es el conocimiento del segundo grado. No es, sin embargo, un conocimiento exclusivamente intuitivo, sino también deductivo, en cuanto que «del conocimiento adecuado de la esencia eterna e infinita de Dios» que posee el alma humana, «podemos deducir un gran número de cosas que conoceremos de modo adecuado y formar así aquel tercer grado de conocimiento»[25]. Cuanto más comprendamos las cosas singulares más comprenderemos a Dios, afirma Spinoza, ya que las cosas singulares no son otra cosa que modos o afecciones de los atributos de Dios.

b) *Verdad e idea*

En la *Ética* establece Spinoza que el conocimiento del segundo y tercer grado es necesariamente verdadero, porque a él pertenecen las ideas que son adecuadas. ¿Qué entiende por «verdad» e «idea adecuada»? Ya en el *Tratado de la reforma del entendimiento* había afirmado que la idea es algo real, por sí misma inteligible, y escribe a propósito del método: «como la verdad no necesita de signo alguno y para suprimir toda duda basta poseer las esencias objetivas de las cosas o, lo que es lo mismo, las ideas, se sigue de ahí que el método verdadero no consiste en buscar el signo de la verdad después de la adquisición de las ideas, sino que el verdadero método es el camino para buscar, según el orden debido, la verdad misma, las esencias objetivas de las cosas, o las ideas (todos estos términos significan lo mismo)»[26]. Spinoza identifica verdad, idea y esencia objetiva; la verdad de la idea, por tanto, no consiste en una adecuación de ésta con la cosa, sino que será una denominación intrínseca; a esto llama *idea adecuada*: «entiendo por *idea adecuada* una idea que, en cuanto considerada en sí misma sin relación al objeto, posee todas las propiedades o denominaciones intrínsecas de una idea verdadera»[27]. Idea adecuada es lo mismo que idea verdadera, aunque consideradas desde perspectivas distintas, pues con el término *verdadera* se expresa la conveniencia de la idea con su ideado u objeto, mientras que el término *adecuada* se refiere a la naturaleza de la idea en sí misma[28].

25. *Ética*, II, prop. 47, escolio.
26. *Tratado de la reforma del entendimiento*, p. 15.
27. *Ética*, II, definición IV.
28. Cfr. Carta 60, p. 270.

La verdad es signo de sí misma y de lo falso –*est enim verum index sui et falsi*[29]–, no tiene necesidad de conformidad con el objeto exterior, ya que depende exclusivamente de la razón; es más, Spinoza concibe la idea como el entender mismo y no como un término o producto del acto de entender. La posesión de la idea encierra en sí misma la certeza como signo propio, sin necesidad de ningún otro: «la certeza y la esencia objetiva son la misma cosa»[30].

Hay, sin embargo, diversos pasajes en los que Spinoza parece mantener la tesis tradicional que define la verdad como adecuación con el objeto; por ejemplo, en un axioma de la primera parte de la *Ética*: «la idea verdadera debe convenir con su ideado»[31]. No se trata de una contradicción, antes bien, la adecuación con el objeto es una consecuencia o propiedad extrínseca de la definición de la verdad como norma de sí misma, que es una definición según una denominación intrínseca, que encuentra su fundamento último en que «la mente humana es una parte del entendimiento infinito de Dios y, por consiguiente, cuando decimos que la mente humana percibe esto o aquello, no decimos otra cosa sino que Dios, no en cuanto que es infinito, sino en cuanto que se explica a través de la naturaleza de la mente humana, tiene esta o aquella idea»[32]. Spinoza atribuye al entendimiento humano –que considera una parte del entendimiento divino– los caracteres propios del modo divino de conocer, como se pone de manifiesto en este axioma: «el conocimiento del efecto depende del conocimiento de la causa y comprende a éste»[33]. Se establece entonces un paralelismo entre el orden ontológico –la causa precede al efecto– y el gnoseológico, según el cual «la idea de cada cosa causada depende del conocimiento de la causa de la que es efecto»[34].

29. Carta 76, p. 320. Cfr. *Ética*, II, prop. 43, escolio.
30. *Tratado de la reforma del entendimiento*, p. 15.
31. *Ética*, I, axioma VI.
32. *Ética*, II, prop. 11, corolario.
33. *Ética*, I, axioma IV.
34. *Ética*, II, prop. 7, demostración.

3. Dios o la Sustancia

En una de sus cartas escribe Spinoza: «a su pregunta, si acaso tengo de Dios una idea tan clara como del triángulo, respondo afirmativamente. Pero si Vd. me pregunta si tengo de Dios una imagen tan clara como del triángulo, responderé que no, pues a Dios no podemos imaginarlo, pero sí entenderlo»[35]. En estas líneas se contiene la tesis capital del spinozismo, que postula la perfecta inteligibilidad de Dios, clave a su vez de la inteligibilidad de las cosas. Al conocimiento de Dios no se llega –afirmaba ya Spinoza en una de sus primeras obras– mediante otra cosa, pues eso supondría la anterioridad causal de esa cosa respecto de Dios; sólo conocemos y demostramos a Dios por sí mismo y mediante nuestro entendimiento, que está unido a él y del que es una parte. Es, además, un conocimiento adecuado.

El conocimiento de Dios es la condición del conocimiento de las cosas; éstas, observa Spinoza, existen en Dios, ya que «todo lo que es, es en Dios y nada puede existir ni ser concebido sin Dios»[36]. Es preciso, por tanto, establecer la idea de Dios como punto de partida. Sortea así la duda metódica cartesiana y la hipótesis del Dios engañador, que son debidas, según Spinoza, a una idea confusa de Dios; por eso, no debe decirse que no podemos estar ciertos de nada mientras ignoramos la existencia de Dios, sino mientras no poseemos una idea clara y distinta de Él[37]. Este planteamiento constituye una profunda modificación del cartesiano e implica de un modo más radical que la idea de Dios –que es su esencia– envuelve necesariamente su existencia; estrictamente hablando, no es preciso demostrar la existencia de Dios desde una perspectiva spinoziana. Las pruebas que, no obstante, establece Spinoza en algunos lugares de sus obras –especialmente en la proposición 11 de la primera parte de la *Ética*– tienen un carácter secundario y pueden considerarse *mostrativas* más que demostrativas; no hacen sino explicitar la idea de Dios formulada en las definiciones que encabezan la *Ética*.

35. Carta 56, p. 261.
36. *Ética*, I, prop. 15. Cfr. *Ética*, II, prop. 45 y prop. 47, escolio.
37. Cfr. *Principios de la Filosofía de Descartes*, I; ed. Gebhardt, vol. I, pp. 148-9.

a) *Sustancia, atributos y modos*

La noción clave para articular el sistema de Spinoza en su desarrollo deductivo es la de Sustancia. Por ella entiende «lo que es en sí y se concibe por sí; esto es, aquello cuyo concepto no necesita, para formarse, del concepto de otra cosa»[38]. Esta definición, de indudable evocación cartesiana, supone un paso adelante en el planteamiento de Descartes y lleva de la mano, a través de afirmaciones progresivas, a la unicidad de la sustancia, identificada con Dios: «no puede darse ni ser concebida fuera de Dios sustancia alguna»[39]; de donde se deduce –prosigue Spinoza en el corolario de esta proposición– que «Dios es único, es decir, que no hay en la naturaleza más que una sustancia». La definición explícita de Dios no aparece hasta la sexta definición y en ella se incluyen las nociones de sustancia y atributos: «entiendo por Dios el ente absolutamente infinito, esto es, la sustancia constituida por una infinidad de atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita».

La noción de Dios que de aquí resulta es compleja, ya que se compone de unos elementos –los atributos– que la constituyen. Es una definición que parece incompatible con la definición de sustancia que se ha citado y con la de atributo, entendido como «lo que el entendimiento percibe de una sustancia como constituyendo su esencia»[40]; estas dos definiciones parecen conducir a una noción de Dios constituido por un solo atributo, mientras que en la definición de Dios se habla de «una infinidad de atributos». Es una de las grandes controversias interpretativas que ha suscitado la doctrina de Spinoza. Lo cierto es que, para Spinoza, Dios está constituido por sus atributos, éstos poseen un carácter sustantivo –y no meramente adjetivo, como sería el de una propiedad–, de manera que significan la esencia misma de Dios: «Dios o, dicho de otro modo, todos los atributos de Dios...»[41]. Los atributos son determinaciones constitutivas y absolutas de la única sustancia.

De los infinitos atributos de Dios sólo conocemos, según Spinoza, el pensamiento y la extensión. Aquí se separa una vez más de Descartes, quien no atribuyó la extensión a Dios. Para Spinoza, extensión no significa

38. *Ética*, I, definición III.
39. *Ética*, I, prop. 14.
40. *Ética*, I, definición IV.
41. *Ética*, I, prop. 19.

corporalidad; éste es el modo de concebirla propio de la imaginación, que es preciso desterrar. Hay, en cambio, una manera más perfecta y más fácil, que consiste en considerar la cantidad como existe en el entendimiento y concebirla como sustancia; entonces se comprende, afirma Spinoza, que «la materia es la misma en todas partes y que no hay en ella partes distintas, si no es en cuanto la concebimos como afectada de diversas maneras; de donde se sigue que entre sus partes hay una diferencia modal solamente y no real»[42]. La extensión que resulta de esta concepción es infinita, única a indivisible y no desdice de Dios, según Spinoza. Por lo tanto, es preciso concluir que «la extensión es un atributo de Dios o, dicho de otro modo, que Dios es cosa extensa (*res extensa*)[43].

El problema quizá más grave que plantea la tesis spinozaiana es el de la unidad de Dios, una vez postulada la distinción real de los atributos, constitutivos de la sustancia divina. Se trata de un problema semejante al de la relación alma-cuerpo del cartesianismo, merced al carácter sustancial de los atributos divinos –que son la esencia de la sustancia–, trasladado de lugar y agravado por el hecho de que Dios no trasciende sus atributos –éstos, al contrario, lo constituyen–; no puede entonces solucionarse el problema apelando a una noción de Dios trascendente a ellos. Esta es una de las grandes dificultades del sistema spinozista, a la que su autor no supo dar solución porque, partiendo de esos presupuestos no era, ciertamente, posible.

Junto a los atributos, sitúa Spinoza los modos, que son «afecciones de la sustancia, o lo que está en otra cosa por medio de la cual es también concebido»[44]. Los modos pueden ser finitos e infinitos. Derivan de Dios, que los causa necesariamente y aunque son propiedades –*afecciones*– de los atributos y, en último término, de la sustancia, no han de ser concebidos como meros accidentes, sino como *cosas*: «de la necesidad de la naturaleza divina debe seguirse en una infinidad de modos una infinidad de cosas, es decir, todo lo que puede caer bajo un entendimiento infinito»[45]. La doble caracterización de los modos como cosas y como propiedades no hace de ellos, según Spinoza, elementos constitutivos de los atributos. Interesa subrayar la condición de efecto o producto que los modos

42. *Ética*, I, prop. 15, escolio.

43. *Ética*, II, prop. 2. En la proposición anterior había sostenido que «el pensamiento es un atributo de Dios o, dicho de otro modo, Dios es cosa pensante (*res cogitans*)».

44. *Ética* I, definición V.

45. *Ética*, I, prop. 16.

tienen, pero no en el sentido de la causa eficiente transitiva, sino más bien en un sentido formal deductivo: «las cosas singulares son afecciones de los atributos de Dios, es decir, modos de expresar los atributos divinos de manera cierta y determinada»[46].

Este movimiento de la especulación spinoziana tiene una doble consecuencia: por una parte, otorga un carácter sustantivo a los modos y, por otra, sigue considerándoles como propiedades o afecciones –accidentes–, de manera que no contradigan la tesis de la unicidad de la sustancia: hay un único ente o sustancia –Dios–, del que todas las demás cosas no son sino expresiones. La explicación del sistema se completa con una nueva equivalencia que permite entender mejor su pensamiento: Dios no es sólo la única sustancia, sino que ésta –por tanto, Dios– es la Naturaleza misma. Estamos ante la triple explicitación del ente único: *Deus sive Substantia sive Natura*. En una carta declara que una de las novedades de su doctrina, motivo de fricciones con los teólogos, lo constituye el hecho de que él no separa a Dios de la Naturaleza, y en el prefacio a la cuarta parte de la *Ética* afirma explícitamente: «ese Ente eterno e infinito que llamamos Dios o Naturaleza obra con la misma necesidad con la que existe».

Los modos se deducen de Dios, pero no son creados por Él. Spinoza rechaza la idea de creación, que sustituye por la de deducción necesaria. Esta ha de ser entendida más en el sentido geométrico –lo que explica la firme negativa a admitir la causa final, que aparece, por ejemplo, en el Apéndice a la primera parte de la *Ética*[47]–, que en el sentido neoplatónico de «emanación». Lo característico de la deducción geométrica es que las propiedades de las figuras no se derivan de ellas como algo posterior y diferenciado –creado o generado–, sino que se deducen como algo ya contenido en la figura misma. La deducción es, pues, análisis. Los modos aparecen así como el desarrollo de la Sustancia o Naturaleza.

En este punto es preciso aludir a la célebre distinción entre *Naturaleza naturante y Naturaleza naturada:* «debe entenderse por Naturaleza naturante la que es en sí y se concibe por sí, es decir, los atributos de la sustancia que expresan una esencia eterna e infinita, esto es, Dios, en cuanto se considera como causa libre. Por Naturaleza naturada entiendo todo lo

46. *Ética*, I, prop. 25, corolario.

47. Spinoza critica la concepción finalista de muchos filósofos y afirma: «la verdad, ciertamente, hubiera permanecido oculta para siempre al género humano si las matemáticas, que no se ocupan de fines, sino de las esencias y propiedades de las figuras, no hubieran mostrado a los hombres otra norma de verdad», *Ética* I, apéndice, ed. Gebhardt, vol. II, p. 79.

que se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios o de cualquiera de sus atributos, esto es, todos los modos de los atributos de Dios, en cuanto se les considera como cosas que son en Dios, que sin Él no pueden ser ni ser concebidas»[48]. Se advierten serias dificultades para seguir manteniendo la unidad interna del Dios de Spinoza, debido a la clara distinción entre Naturaleza naturante y naturada. En la medida en que se siga considerando Naturaleza (Dios, Sustancia) al conjunto de los modos, se resiente la unidad misma de Dios, merced a la pluralidad que introduce la Naturaleza naturada como totalidad o conjunto de los modos.

b) «*Causa sui*»

La definición con la que Spinoza comienza la *Ética* es la de *causa sui*: «entiendo por *causa sui* aquello cuya esencia envuelve la existencia, o bien aquello cuya naturaleza no puede ser concebida sino como existente». Al igual que Descartes, Spinoza entiende la causa como razón y, por tanto, como algo intrínseco que posee en sí mismo su principio de explicación: «a toda cosa debe asignársele una causa o razón, por la cual existe o no existe»[49]. La causalidad eficiente se reduce a una secuencia explicativa, lógica; pero lo característico de este planteamiento es que a esa *razón* o causa explicativa se le concede un valor ontológico, debido al paralelismo entre orden gnoseológico y ontológico que establece Spinoza y que le lleva a afirmar que «todo lo que se sigue formalmente de la naturaleza infinita de Dios, se sigue también en Dios objetivamente de la idea de Dios, en el mismo orden y con la misma conexión»[50].

La expresión *causa de sí* resulta intrínsecamente contradictoria en una perspectiva metafísica realista, porque implicaría el absurdo de algo que se otorga el ser careciendo de él. En Spinoza, esa noción constituye la expresión última de la independencia y autosuficiencia absolutas de Dios, por la asimilación de causa y sustancia. En efecto, para Spinoza –como también para Descartes– la sustancia se caracteriza no sólo por la capa-

48. *Ética*, I, prop. 29, escolio.

49. *Ética*, I, prop. 11, demostración 2ª.

50. *Ética*, II, prop. 7, corolario. En el escolio de esta misma proposición aclara aún más su postura cuando afirma que «Dios, el entendimiento de Dios y las cosas entendidas por Él, son una y la misma cosa».

cidad para ser en sí, sino ante todo y principalmente por «no tener necesidad de ninguna otra cosa para existir» (Descartes), o por no necesitar además de ningún otro concepto para ser concebida, según Spinoza. El racionalismo de Spinoza se hace así absoluto y su sistema, cerrado, vuelto sobre sí, hermético. La sustancia sería lo impenetrable si no fuera porque todo lo que es pertenece a la sustancia –está contenido en ella– y constituye un desarrollo interno de ésta, sin añadirle nada. La consecuencia es que todo resulta inteligible en la sustancia, nada es exterior a ella.

En el sistema spinoziano hay una absolutización de la causa, en la que ésta aparece como la clave final de todo el sistema, la condición última de sistematicidad y, por tanto, de compleción o plenitud. El modo más perfecto de no necesitar de nada para ser y ser concebido sería darse a sí mismo esa capacidad. Pero esta solución deja abierta la paradoja que implica el que ese ser, que no necesita de nada, resulta ser indigente frente a sí mismo: se necesita; y el necesitarse a sí mismo, más que un signo de autosuficiencia, es manifestación de autodependencia y, por tanto, instala en lo más íntimo de la sustancia única un dualismo insuperable. La identidad, que se pretendía originaria, es en realidad una identidad constituida, internamente quebrada.

La *causa de sí* no es, propiamente, un constitutivo de Dios, sino una característica manifestativa de su esencia que envuelve su existencia; por eso, en la definición misma de *causa sui* se halla una formulación del argumento ontológico. Es una de esas nociones exigidas para expresar perfectamente la naturaleza de Dios, que «no consiste en cierto género de ente, sino en el Ente que es absolutamente indeterminado, de modo que su naturaleza exige todo lo que expresa el ser con perfección; pues, de lo contrario, su naturaleza sería limitada y deficiente. Siendo así las cosas, se sigue que no puede existir sino un solo Ente, a saber, Dios, que exista por fuerza propia»[51]. El existir por fuerza propia, señala Spinoza poco más adelante, se debe a la absoluta ilimitación y omnipotencia de la esencia divina, aspecto éste que pone de manifiesto la definición de *causa sui*, ya que la esencia divina contiene y expresa del modo más perfecto el ser.

A la luz de este planteamiento, surge la cuestión de qué significa para Spinoza causar. Debe tenerse en cuenta que Dios es causa –inmanente– de todas las cosas en el mismo sentido en que es causa de sí. Causa es, como vimos a propósito del rechazo de la noción de creación, deducción nece-

51. Carta 36, p. 185.

saria, es decir, el despliegue interno de lo ya contenido en la inmanencia de la sustancia. En cuanto ya contenido, ese despliegue es necesario, pues «no hay nada contingente en la naturaleza; todo está en ella determinado por la necesidad de la naturaleza divina a existir y a producir un efecto de una cierta manera»[52]. La causa adquiere así un sentido lógico que, debido al paralelismo entre cosa e idea, se torna en metafísico; hay, pues, una ontologización de lo lógico –si se puede hablar así–, presente en la definición misma de sustancia, en la que se hace equivaler el Ser *en sí* y el ser concebido *por sí*. En el fondo del problema se encuentra la asimilación de causa a sustancia.

Dios es para Spinoza la indeterminación pura y, en este sentido, es afirmación absoluta; por el contrario, «la determinación no señala nada positivo, sino sólo una privación de existencia en la misma naturaleza concebida como determinada; se sigue que aquello cuya definición afirma la existencia no puede ser concebido como determinado»[53]. Por eso afirmará en otra carta, con una frase que se ha hecho célebre, que «la determinación es negación»[54]. La consideración de la infinitud e indeterminación como algo positivo es una característica de la filosofía moderna; en Spinoza es, precisamente, lo que señala la diferencia entre Dios, sustancia única infinita, absolutamente indeterminada, y el mundo real finito, que expresa en cada uno de sus modos determinaciones o concreciones del ser y, por tanto, negaciones[55].

La indeterminación absoluta de Dios ha de entenderse como autosuficiencia; en eso consiste la libertad, de acuerdo con la séptima definición de la primera parte de la *Ética*: «se llamará libre aquella cosa que existe por la sola necesidad de su naturaleza y es determinada a obrar por sí sola». Libertad es autosuficiencia y, negativamente, ausencia de coacción, pero de ningún modo libertad de elección. Este aspecto aparece en todo su alcance en la proposición 17 de la primera parte de la *Ética*, donde se afirma que «Dios obra por las solas leyes de su naturaleza, sin ser obligado por nadie»; la consecuencia de ello es que «sólo Dios es causa libre». Ahora bien, es una libertad traspasada de necesidad, pues «Dios no obra por la

52. *Ética*, I, prop. 29. Cfr. *Ética*, I, prop. 34, demostración.

53. Carta 36, p. 184.

54. Carta 50, p. 240.

55. *Ética*, I, prop. 8, escolio 1º: «como ser finito es, en realidad, una negación parcial, y ser infinito la afirmación absoluta de la existencia de una naturaleza cualquiera, se sigue que toda sustancia debe ser infinita».

libertad de su voluntad»[56], sino «por necesidad de su naturaleza»[57]. Esta libertad no es la de la voluntad libre, sino que se halla sumida en la necesidad; de ahí que «la voluntad no pueda llamarse causa libre, sino sólo necesaria o forzosa»[58], pues requiere una causa que la determine a existir y a obrar. Dios no puede producir las cosas de otro modo como lo ha hecho; en suma, se trata del contradictorio concepto de libre necesidad, que aparece como tal en una de sus cartas: «Yo no pongo la libertad en una libre decisión, sino en la libre necesidad»[59]. Libertad es no-coacción, independencia de algo exterior, unida –y aquí reside la contradicción– a una dependencia interna respecto de sí mismo.

c) *Panenteísmo y ateísmo*

La filosofía de Spinoza, en cuanto que niega la trascendencia de Dios respecto al mundo, es un panteísmo. Técnicamente recibe el nombre de *panenteísmo*, que puede describirse según la fórmula «todo es en Dios». Este tipo de panteísmo responde plenamente a la significación del término, a la vez que subraya como carácter distintivo una distancia o diferencia entre Dios y el mundo, sin que esto signifique una cierta trascendencia, que el propio Spinoza niega explícitamente al afirmar que «Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas»[60]. La distancia o diferencia se da entre lo finito y lo infinito, los modos y la sustancia, constituida por sus atributos; no obstante, todo está en un mismo plano ontológico: la sustancia única, que lo contiene todo, no constituye un ser oculto y más elevado –más divino– que designaría algún tipo de trascendencia. Lo característico del panteísmo total de Spinoza es que no hay dependencia de las cosas a Dios, sino pertenencia: el todo no trasciende sus partes; es, por eso, un panteísmo metafísico.

Relacionado con el panteísmo se encuentra la cuestión del ateísmo, que ya en vida se le imputó a Spinoza. Ha habido una corriente interpretativa –fundamentalmente originada en el romanticismo– que pretende

56. *Ética*, I, prop. 32, corolario 1º.
57. *Ética*, I, prop. 17, corolario 2º.
58. *Ética*, I, prop. 32, demostración.
59. Carta 58, p. 265.
60. *Ética*, I, prop. 18.

hacer de Spinoza un hombre profundamente religioso, un místico, que no hizo sin embargo profesión pública de su fe cristiana. No fue ésa la impresión que le causó a Velthuysen –un contemporáneo de Spinoza– la lectura del *Tratado teológico-político,* tal como expuso en una carta a Ostens en 1671: «Creo, pues, que no me aparto mucho de la verdad y que no ofendo al autor si denuncio que, con argumentos encubiertos y disimulados, enseña el puro ateísmo»[61]. El panteísmo de Spinoza deja ver su ateísmo implícito si, como propuso otro contemporáneo suyo, se sustituye en la *Ética* la palabra «Dios» por «Naturaleza». Algunas propiedades que atribuye a Dios, como el necesitarismo absoluto, convienen más a una concepción atea y panteísta que a la noción de un Dios trascendente. Todo panteísmo se resuelve en definitiva en un ateísmo, en cuanto que niega el constitutivo formal propio de Dios y su carácter absoluto, para hacerlo siempre relativo al mundo y, en resumidas cuentas, identificado con él. La polémica en torno al ateísmo spinoziano se prolongó hasta el siglo XIX, caracterizada por el encendido apasionamiento de los defensores y detractores de Spinoza.

La presunta religiosidad de Spinoza de ningún modo es la cristiana –y menos aún la católica–, ni la judía, como se aprecia por la crítica despiadada contra la Sagrada Escritura, las profecías y milagros y la noción misma de revelación que se encuentra en el *Tratado teológico-político*. No hay en Spinoza la noción de un Dios personal, creador y providente. La religión de Spinoza se reduce a la existencia de un *credo* mínimo, que consta de siete artículos, en los que se aprecia ante todo una dimensión horizontal, profana, y un sometimiento al poder soberano, que es el que en última instancia debe interpretar la religión. Es una religión natural, basada en la obediencia, que tiene como fin someter a los ignorantes y a todos aquellos que no pueden lograr mediante la razón la auténtica salvación y felicidad reservada a los sabios.

En el fondo de la cuestión se halla el problema del Dios personal. En los *Pensamientos metafísicos* reconoce Spinoza el empleo que los teólogos hacen del término «personalidad» aplicado a Dios; no obstante, afirma que «conocemos la palabra, pero ignoramos su significado y no podemos formarnos de ella un concepto claro y distinto»[62]. Lo cierto es que el entendimiento y la voluntad no pertenecen a Dios como Naturaleza naturante, sino a Dios como Naturaleza naturada –o «Dios efecto», según la

61. En la ed. Gebhardt, vol. IV, p. 218.

62. *Pensamientos Metafísicos*, II, cap. VIII; ed. Gebhardt, vol. I, p. 264.

expresión de Gueroult[63]–, de manera que entendimiento y voluntad no son atributos de Dios, sino modos infinitos que se siguen del atributo Pensamiento. Conviene en este punto distinguir entre Pensamiento absoluto, que es uno de los infinitos atributos de Dios, y el entendimiento infinito, que es un modo. Se establece así una ruptura entre Dios y su entendimiento, del que el entendimiento humano –a su vez– es una parte. El entendimiento infinito es la idea de Dios y, como tal, introduce una distinción respecto a la identidad absoluta del Pensamiento mismo. Por eso el entendimiento infinito es la primera modificación o efecto del atributo Pensamiento, concebido éste como inteligibilidad absoluta.

Spinoza, como atestigua el apéndice de la primera parte de la *Ética*, se precia de haber acabado con el antropomorfismo divino, prejuicio ocasionado por la imaginación de los hombres; pero a costa de eso –ignorando toda analogía– ha concebido un Dios idéntico con la Naturaleza, que se muestra como una potencia infinita, fuerza cósmica omniabarcante, necesidad absoluta, pero que resulta ser, a fin de cuentas, un Dios impersonal, causa ciega y necesaria del mundo que no es, en realidad, Dios alguno.

4. El hombre

En la segunda parte de la *Ética* –»sobre la naturaleza y origen del alma (*mens*)– se propone Spinoza explicar algunas de las cosas que han tenido que seguirse de la esencia de Dios, con especial referencia al conocimiento del alma humana y de su felicidad suprema.

a) *Alma y cuerpo*

El problema de la relación entre el alma y el cuerpo –capital en el cartesianismo– aparece también en Spinoza, pero con una diferencia notable: alma (o mente) y cuerpo no son dos sustancias, como en Descartes –ni

63. Cfr. GUEROULT, M., *Spinoza*, Aubier-Montaigne, París, 1968, I, pp. 309 y ss.

tampoco lo es el hombre[64]–, sino modos finitos de la única sustancia, Dios: «la esencia del hombre está constituida por ciertas modificaciones de los atributos de Dios», de donde se sigue que «el alma humana es una parte del entendimiento infinito de Dios»[65] –por tanto, una afección del atributo pensamiento– y el cuerpo «y todo lo que en él sucede ha tenido que venir de Dios, en cuanto se le considera afectado por algún modo de la extensión»[66]. Propiamente no hay interacción entre el alma y el cuerpo, ya que «ni el cuerpo puede determinar el alma a pensar, ni el alma puede determinar al cuerpo al movimiento o al reposo ni a otra cosa alguna (si la hay)»[67]. Sin embargo, hay una correspondencia entre el alma y el cuerpo, ya que el alma no es sino «la idea de una cosa singular existente en acto»[68]; ese objeto de la idea que el alma humana es lo constituye el cuerpo, de donde se sigue que «nada podrá suceder en este cuerpo que no sea conocido necesariamente por el alma»[69]. En definitiva, el alma es la idea del cuerpo y éste es objeto del alma[70].

El error de Descartes, a juicio de Spinoza, es haber concebido el alma distinta del cuerpo; por eso cree solucionar el problema del dualismo cartesiano al afirmar que entre el alma y el cuerpo no hay unión, sino identidad. Se trataría de un caso particular del principio general que expone en el escolio de la proposición séptima de la segunda parte de la *Ética*: «un modo de la extensión y la idea de ese modo son una y la misma cosa, pero expresada de dos maneras». Ya se conciba la Naturaleza bajo el atributo de la extensión o del pensamiento, hay un solo y mismo orden, una única conexión de causas y, por tanto, no puede hablarse de duplicidad de cosas, sino de una misma cosa expresada o deducida de maneras diferentes. Aplicado esto al caso concreto que nos ocupa, es preciso afirmar que «el alma

64. Cfr. *Ética*, II, prop. 13, corolario. En la proposición 10 de esta misma parte afirma de modo explícito que «no pertenece a la esencia del hombre el ser de la sustancia o, dicho de otro modo, la sustancia no constituye la forma del hombre».

65. *Ética*, II, prop. 11.

66. *Ética*, III, prop. 2, demostración.

67. *Ibíd.,* prop. 2.

68. *Ética*, II, prop. 11, demostración.

69. *Ética*, II, prop. 12.

70. No debe entenderse aquí por la noción de «idea del cuerpo» algo semejante a la tesis clásica que concibe el alma como forma del cuerpo. Para Spinoza el alma no tiene poder sobre el cuerpo, pues no reside en ella la unidad del hombre. En este sentido, puede decirse que, en lo que respecta a la concepción del hombre y al problema de la unión alma-cuerpo, Spinoza es aún más dualista que Descartes, quien, sin afirmar que el hombre es una sustancia, lo concebía en cambio como un *ente por sí*.

y el cuerpo son una sola y misma cosa que se concibe ya bajo el atributo del pensamiento, ya bajo el de la extensión. De donde proviene que, siendo el mismo el orden o el encadenamiento de las cosas, sea concebida la Naturaleza bajo tal atributo o bajo tal otro; y, en consecuencia, que el orden de las acciones y de las pasiones del cuerpo concuerde por naturaleza con el orden de las acciones y de las pasiones del alma»[71]. Nos encontramos de nuevo ante el paralelismo; debe hacerse notar, además, que ese paralelismo no puede sino hacer aún más profunda la distinción entre alma y cuerpo, remitiendo su unidad a Dios; precisamente, el mismo reproche que Spinoza dirige a Descartes, por haber concebido «el alma tan distinta del cuerpo que no pudo asignar causa alguna singular ni a esta unión ni al alma misma, y le fue necesario recurrir a la causa de todo el universo, es decir, a Dios»[72]. En la medida en que esa unidad se establece en Dios, se pone de relieve su ausencia en el hombre. Toda búsqueda de consistencia y de inteligibilidad se reconduce de inmediato a Dios como totalidad y como principio de inteligibilidad. No debe olvidarse que para Spinoza el hombre no es sustancia y, sin embargo, es individuo; será, no obstante, una individualidad escindida, si se considera la teoría spinozista del cuerpo humano, la del alma y, por último, la de su unión.

La teoría del cuerpo humano se inscribe en el marco de una física mecanicista que se expone en los lemas y axiomas que siguen a la proposición 13 de la segunda parte de la *Ética*. En ese lugar explica la individualización de los cuerpos compuestos como un efecto de la presión que los demás cuerpos ejercen entre sí. Junto a este elemento externo, hay en cada individuo una cierta organización interna que permite que, aunque los elementos o cuerpos que componen un individuo cambien el sentido del movimiento, «el individuo conserva su naturaleza sin cambio alguno en la forma»[73]. Hay una graduación en el género de individuos, según su complejidad, que desemboca en la naturaleza entera concebida como «un solo individuo, cuyas partes, es decir, todos los cuerpos, varían de infinitas maneras sin cambio alguno del individuo total»[74]. Dentro de la teoría general de los cuerpos, «el cuerpo humano se compone de un gran número de individuos, de diversa naturaleza, cada uno de los cuales es muy com-

71. *Ética*, III, prop. 2, escolio.

72. *Ética*, V, prefacio.

73. *Ética*, II, prop. 13, lema 6. Cfr. lemas 4 y 7.

74. *Ibíd.,* lema 7, escolio.

puesto[75]. En resumen, la teoría de los cuerpos –y, dentro de ella, la del cuerpo humano– resulta ser de tipo mecanicista, en la que está ausente la finalidad y en la que cada cuerpo es una parte de todo el Universo, que se relaciona con las demás partes y con el todo y que es regulada por el infinito poder de la Sustancia, o sea, la esencia misma de Dios, que es su potencia[76].

En cuanto a la teoría del alma humana, Spinoza concibe ésta, según ya vimos, como idea del cuerpo. Puesto que el cuerpo se compone de un gran número de individuos, a su vez muy compuestos, resulta que el alma –o idea del cuerpo– no puede ser simple, sino que «se compone de las unmerosas ideas de las partes componentes»[77]. Se aprecia así la dependencia del alma con respecto al cuerpo: «cuanto más apto es un cuerpo en comparación a los demás para obrar y para padecer de muchas maneras a la vez, tanto más apta es el alma de ese cuerpo, en comparación a las demás, para percibir muchas cosas a la vez, y cuanto más dependan las acciones de un cuerpo de él solo y menos cuerpos concurran con él en la acción, tanto más apta es el alma de este cuerpo para conocer distintamente»[78]. Puede hablarse entonces de unidad entre alma y cuerpo en la medida en que aquélla se concibe como un doble o «imagen» exacta del cuerpo, pero no como un principio de vida.

Junto a la definición del alma como idea del cuerpo, se encuentra en Spinoza otra concepción del alma en la que aparece la noción de conciencia, ausente en la primera. Se trata ahora, no ya del alma, sino de la idea del alma y, por tanto, de una *idea de la idea*, que «no es otra cosa que la forma de la idea, en tanto que ésta es considerada como un modo del pensar sin relación con el objeto; de igual modo, cualquiera que sabe algo, sabe por eso mismo que lo sabe y sabe al propio tiempo que sabe lo que sabe, y así hasta el infinito»[79]. Se establece un nuevo paralelismo en el interior del atributo pensamiento entre el alma –o *idea del cuerpo*– y la idea del alma –o *idea de la idea*–, que explica la unión de la idea del alma al alma del mismo modo que la unión del alma al cuerpo. Tanto la idea como la idea de la idea se dan en Dios y en Él encuentran el fundamento de su unidad, de cuya idea se siguen necesariamente.

75. *Ibíd.,* postulado 1.
76. *Ética*, I, prop. 34: «la potencia de Dios es su esencia misma».
77. *Ética*, II, prop. 15, demostración.
78. *Ética*, II, prop. 13, escolio.
79. *Ética*, II, prop. 21, escolio.

En resumen, se aprecia la complejidad de la teoría spinozista y lo problemático de la tesis de la identidad entre alma y cuerpo, que se presenta más bien como una escisión que sólo en Dios encuentra el fundamento de su unidad. Esto explica el que, a juicio de Spinoza, el conocimiento que el alma posee de las diversas partes que componen el cuerpo sea inadecuado, como también lo es el conocimiento de sí, es decir, el que la idea del alma posee de ésta; sólo tiene el alma un conocimiento adecuado de la esencia eterna e infinita de Dios[80].

b) *La libertad y las pasiones*

El hombre posee una individualidad superior a la de los cuerpos brutos que hace de él una realidad autónoma. Según Spinoza, la Sustancia, o Dios, considerada como todo individual no contradice la existencia de individuos singulares, de cada uno de los cuales posee Dios una idea. Lo que refuerza la individualidad humana y hace que el hombre no sea un ser inerte es el *conatus* o esfuerzo «de cada cosa para perseverar en su ser»[81]. Esta potencia o esfuerzo, que no es algo exterior a cada cosa, posee una duración indefinida y constituye la esencia actual de todo modo finito. Es, en suma, la determinación o el modo en que la potencia infinita de Dios o esencia actualizante (*essentia actuosa*) se expresa en cada individuo. Recibe el nombre de *conatus* o esfuerzo cuando hace referencia al cuerpo, *voluntad* cuando se refiere al alma y *apetito* cuando se relaciona a la vez con el alma y el cuerpo.

Spinoza admite dos sentidos del término *voluntad*: como capacidad de afirmar y negar y como deseo. En el primer sentido, afirma que en el hombre no se da una facultad de afirmar o negar y rechaza incluso la noción misma de «facultad», que considera una mera ficción o abstracción: «no hay en el alma facultad absoluta de conocer, desear, amar, etc.»[82]; lo único que existe verdaderamente no son las nociones generales de facultad, sino las cosas singulares, es decir, una volición singular, en el caso de la voluntad, y una idea singular, en el caso del entendimiento. Hay que resaltar, además, que «la voluntad y el entendimiento son una sola y misma co-

80. Cfr. *Ética*, II, prop. 47.
81. *Ética*, III, prop. 7.
82. *Ética*, II, prop. 48, escolio.

sa»[83]. La doctrina spinoziana, al suprimir las potencias o facultades, deriva hacia un actualismo que hará del apetito la esencia misma del hombre y el criterio último del bien: «queda, pues, establecido por todo esto que no nos esforzamos en nada, ni queremos, ni apetecemos cosa alguna porque la juzgamos buena; sino, al contrario, juzgamos que una cosa es buena porque nos esforzamos (*conamur*) hacia ella, la queremos, apetecemos y deseamos»[84]. Este apetito no se diferencia del deseo, ya que «el deseo es el apetito con conciencia de sí mismo». Se configura así una ética utilitarista, en la que la virtud –que identifica con el poder– consiste exclusivamente en buscar lo que es útil[85].

En su concepción de la libertad se produce un alejamiento de Descartes. La voluntad no es entendida como voluntad libre, sino como deseo. No obstante, el spinozismo se alza como una «filosofía de la libertad», a juzgar por el *Tratado teológico-político* y las últimas partes de la *Ética*. Se plantea entonces el problema de cómo conjugar esa libertad, que Spinoza describe como felicidad o salvación o poder del entendimiento y que constituye el pretendido fin de la *Ética* –y, por antonomasia, de su entera filosofía–, con la estricta necesidad que impera en su sistema. Para interpretar correctamente la teoría de la libertad en Spinoza, es preciso dar con el sentido cabal del término. Ante todo, no se trata de una libertad de elección. La identificación de entendimiento y voluntad le lleva a afirmar que un hombre enteramente libre es aquel que «vive guiado por la razón, porque en esa medida está determinado a obrar por causas que sólo puede conocer adecuadamente su propia naturaleza, aunque estas causas le fuercen necesariamente a actuar»; en definitiva, «la libertad (…) no suprime, sino que impone la necesidad de la acción»[86]. En la segunda parte de la *Ética* afirma que «los hombres se engañan al creerse libres; y el motivo de esta opinión es que tienen conciencia de sus acciones, pero ignoran las causas por las que son determinados; por consiguiente, lo que constituye su idea de libertad es que no conocen causa alguna de sus acciones»[87]. El

83. *Ética*, II, prop. 49, corolario.

84. *Ética*, III, prop. 9, escolio. La expresión más acabada de este actualismo, que se opone a todo finalismo, es la concepción de la sabiduría del hombre libre como una *meditatio vitae*, como un vivir siempre en presente, sin preguntarse por el más allá de la muerte: «el hombre libre no piensa en cosa alguna menos que en la muerte, y su sabiduría es una meditación, no de la muerte, sino de la vida», *Ética*, IV, prop. 67.

85. *Ética*, IV, prop. 20: «cuanto más nos esforzamos en buscar lo que es útil, es decir, en conservar nuestro ser, y más tenemos el poder de conseguirlo, más dotados estamos de virtud».

86. *Tratado político*, cap. II, n. 11 (ed. cit., vol. III).

87. *Ética* II, prop. 35, escolio.

error de esta opinión es, según Spinoza, confundir libertad con ignorancia, cuando precisamente es lo contrario. La libertad es la perfecta intelección de la necesidad, esto es, de las causas que determinan nuestras acciones. Conviene señalar, no obstante, que no se trata de una actitud puramente pasiva, resignada, ante lo que ocurre; puesto que la razón es la guía de la necesidad, cuando el hombre razona es libre en la medida en que hace suyas, recrea, las determinaciones presentes en la naturaleza que le fuerzan a obrar. La ausencia de pasividad no oculta, sin embargo, que se trata de una «libertad» naturalmente obligada, en la que el deseo –que se reduce a la naturaleza– sustituye a la voluntad libre. La cuestión es hacer de la necesidad virtud, según la conocida expresión cartesiana, es decir, apropiarse mediante el conocimiento de esa necesidad que constituye la ley más íntima de la razón. Al hacerlo, la necesidad no aparece ya como algo exterior, que constriñe, sino como un principio interno, dinamizador, en pleno despliegue necesario. Interiorizar la necesidad es, para Spinoza, ser libre.

La teoría de la libertad se comprende mejor oponiéndola no a la necesidad, sino a la servidumbre; éste es el procedimiento que sigue en la cuarta parte de la *Ética*: «llamo servidumbre a la impotencia del hombre para gobernar y reducir sus afectos; pues el hombre, sometido a los afectos, no depende de sí mismo, sino de la fortuna, cuyo poder sobre él es tan grande que le obliga a menudo a que, viendo lo mejor, haga lo peor»[88]. Lo propio del estado de servidumbre es el sometimiento a necesidades exteriores, pasiones y sentimientos. La servidumbre, en definitiva, es la ignorancia y pertenece al primer grado de conocimiento, que es inadecuado. Para Spinoza, la libertad se alcanza por el conocimiento, no tiene que ver con la conducta.

Los sentimientos o afectos primitivos –las pasiones– son, según Spinoza, el deseo, la alegría y la tristeza. El deseo es la raíz de las demás pasiones y la alegría y la tristeza. El deseo es la raíz de las demás pasiones, y la alegría y la tristeza no son más que las modalidades concretas que adquiere el deseo y que determinan lo bueno y lo malo: «en tanto percibimos que una cosa nos produce alegría o tristeza, la llamamos buena o mala, y así el conocimiento de lo bueno y de lo malo no es más que la idea de la alegría o de la tristeza que se sigue necesariamente de la afección misma de la alegría o de la tristeza»[89]. Las demás pasiones (amor, odio, esperanza, miedo, etc.), se explican a partir de estos sentimientos primiti-

88. *Ética*, IV, prefacio.

89. *Ética*, IV, prop. 8, demostración.

vos. Característico de la teoría spinozista de las pasiones es que la liberación de la servidumbre pasa por formarse de las diversas afecciones una idea clara y distinta: «una afección, que es una pasión, cesa de ser pasión tan pronto como formamos de ella una idea clara y distinta»[90]. Toda afección es una idea confusa y, por tanto, no dominada o sometida; en la medida en que nos sea más conocida, estará más en nuestro poder: «no hay afección del cuerpo de la que no podamos formar algún concepto claro y distinto»[91]. El dominio de las pasiones es necesario para lograr la libertad, porque las pasiones nos apartan del conocimiento de sí que debe poseer el alma; la libertad consiste, pues, en la liberación de las pasiones y, por tanto, en la ausencia de coacción exterior. Esta libertad es, así, espontaneidad pero dentro de la necesidad, mediante una interiorización de ésta, como se ha visto.

La teoría spinozista de las pasiones muestra que en el sistema del pensador de Amsterdam no hay lugar para una moralidad objetiva: el bien sólo puede definirse relativamente a cada individuo, es lo útil para cada sujeto. La ética de Spinoza pone de relieve, también, un acentuado intelectualismo que sólo reconoce la virtud como poder, fuerza, al servicio del entendimiento. Sin embargo, el tratamiento que hace del deseo, que en ningún modo implica la supresión de éste, deja entrever la doble orientación de su pensamiento, que pretende ser al mismo tiempo un naturalismo y un racionalismo, en el que la razón geométrica constituye la estructura explicativa y ontológica de un sistema donde la Naturaleza, identificada con Dios, es el horizonte último.

c) *La felicidad como amor intelectual a Dios*

«Conocemos claramente por esto en qué consiste nuestra salvación, es decir, nuestra felicidad o nuestra libertad: en un amor constante y eterno hacia Dios, o en el amor de Dios hacia los hombres. Ese amor o felicidad es llamado en los libros sagrados, no sin razón, gloria»[92]. Ya en el *Tratado teológico-político* afirma que «el amor de Dios constituye la felicidad

90. *Ética*, V, prop. 3.
91. *Ética*, V, prop. 4.
92. *Ética*, V, prop. 36, escolio.

suprema del hombre y su beatitud»[93]. Debe suprimirse de estos pasajes toda connotación religiosa o sobrenatural, que sería incompatible con el inmanentismo panteísta firmemente profesado por Spinoza. En el enunciado de la proposición 36 de la última parte de la *Ética*, denomina Spinoza el amor a Dios «amor intelectual»; ¿qué significa esta expresión? En primer lugar, es un amor que se alcanza en el último grado de conocimiento y consiste en el amor a Dios, «no en cuanto lo imaginamos como presente, sino en cuanto concebimos que Dios es eterno, y eso es lo que llamo amor intelectual a Dios»[94].

Se introduce la noción de eternidad, que en Spinoza no significa un más allá trascendente: «sentimos y experimentamos que somos eternos (...), comprendemos que nuestra alma, en tanto envuelve la esencia del cuerpo con una especie de eternidad, es eterna, y que esta existencia del alma no puede definirse por el tiempo o explicarse por la duración; por consiguiente, no puede decirse que el alma dura, ni puede definirse su existencia por un tiempo determinado más que en tanto envuelve la existencia actual del cuerpo»[95]. La parte eterna del alma es el entendimiento, pues sólo por él somos activos y concebimos las cosas *sub specie aeternitatis*, que es como las concibe Dios, ya que el entendimiento finito es una parte del entendimiento infinito de Dios. Se plantea entonces el problema de si esa eternidad del alma –«queda de ella algo que es eterno»[96]– puede entenderse como inmortalidad personal o más bien como algo de Dios que está en nosotros y que, por tanto, le pertenece a Dios: «el amor intelectual del alma hacia Dios es una parte del amor infinito con que Dios se ama a sí mismo»[97].

La eternidad del alma pasa necesariamente por el conocimiento que ésta tiene de Dios y de que existe en Dios y se concibe por Dios, ya que «la eternidad es la esencia misma de Dios en tanto que envuelve la existencia necesaria; por consiguiente, concebir las cosas con una especie de eternidad es concebirlas en tanto son concebidas como entes reales por la esencia de Dios, es decir, en tanto que, en virtud de la esencia de Dios, envuelven la existencia»[98]. En este conocimiento de Dios consiste la felici-

93. *Tratado teológico-político*, cap. IV, p. 60.
94. *Ética*, V, prop. 32, corolario.
95. *Ética*, V, prop. 23, escolio.
96. *Ética*, V, prop. 23.
97. *Ética*, V, prop. 36.
98. *Ética*, V, prop. 30, demostración.

dad, como afirma en una de sus cartas: «nuestra felicidad suprema consiste en el amor a Dios, y este amor fluye necesariamente del conocimiento de Dios»[99]. La felicidad es, pues, la perfección misma de la que está dotada el alma y produce un gozo perfecto: «no es el premio de la virtud, sino la virtud misma[100]. El actualismo spinozista, o inmediatismo, que niega toda finalidad y toda trascendencia, instala la eternidad en el tiempo o, más bien, convierte la salvación según la razón o felicidad suprema (*beatitudo*), que consiste en conocer las cosas según el tercer grado de conocimiento, en una actividad inmanente del espíritu, plenamente lograda en esta vida.

5. Filosofía política

El pensamiento político de Spinoza se encuentra expuesto en dos obras: el *Tratado teológico-político*, que publicó en vida, y el *Tratado político*, que dejó inacabado. El primero responde a un propósito muy concreto, que el propio Spinoza refiere en una de sus cartas y se reduce a tres motivos: poner en evidencia los prejuicios de los teólogos que impiden a los hombres dedicarse a la filosofía; defenderse de la acusación de ateísmo; defender, por encima de todo, la libertad de pensamiento, frente al excesivo celo de los eclesiásticos que desearían arruinarla[101]. Este último es el motivo fundamental, como aparece en el título completo de la obra: «Tratado teológico-político que contiene varias disertaciones en las que se demuestra que la libertad de pensar no sólo es compatible con la conservación del sentimiento religioso y de la paz civil, sino que no puede ser destruida sin que al mismo tiempo se destruyan la paz civil y el sentimiento religioso mismo». Así como en esta obra se sirve del caso concreto del Estado de los hebreos para exponer su propia teoría sobre la sociedad política y el papel de la religión, en el *Tratado político* acomete de modo más sistemático la tarea de análisis de los principales regímenes políticos: monarquía, aristocracia y democracia; sin embargo, la muerte de

99. Carta 21, pp. 127-8.
100. *Ética*, V, prop. 42.
101. Cfr. Carta 30, p. 166.

Spinoza interrumpió la obra apenas iniciado el estudio del régimen democrático.

a) *Política y religión*

En la primera parte del *Tratado teológico-político*, que abarca los quince primeros capítulos, afronta Spinoza la cuestión de las relaciones entre política y religión. Comienza por establecer un nuevo método de interpretación de la Escritura, caracterizado por ser una crítica exegética sometida a la sola razón, que tiene como consecuencia la obtención de un elemento universalmente válido en la Sagrada Escritura, al margen de las diversas tradiciones teológicas, que configura la religión como una enseñanza ética, no especulativa, en la que se prescinde de los aspectos históricos y se niegan los milagros.

La revelación, fundamento y origen de la religión cristiana, no es para Spinoza el conocimiento más elevado, que supera todo entendimiento, sino que aparece como un mínimo –que no excede la razón– que se ofrece a la consideración del vulgo, incapaz de elevarse al nivel especulativo de los filósofos. La revelación divina, afirma Spinoza, no tiene más objeto que la obediencia y se presta a múltiples interpretaciones, de las cuales la de la Iglesia Católica no es más que una entre otras muchas. En suma, la obediencia es materia de fe, mientras que sólo la razón tiene que ver con la verdad; se trata de dos ámbitos distintos entre los que se establece una separación radical. Este planteamiento conduce a «dejar a cada uno la libertad de juicio y la capacidad para interpretar los fundamentos de la fe según su propio ingenio y a no juzgar la piedad o impiedad de la fe de cada cual, sino por sus solas obras»[102].

El carácter exclusivamente individual de la religión encuentra un complemento en la afirmación spinoziana de que «nadie puede observar un culto de verdadera piedad, ni obedecer a Dios si no se somete a todos los decretos de la suprema autoridad»[103]. Al poder político corresponde, en definitiva, el derecho de regular las cosas sagradas, de él emana «el derecho y el poder de administrar el culto, elegir los ministros, determinar y

102. *Tratado teológico-político*, prefacio, p. 11.

103. *Ibíd.,* c. XIX, p. 233.

establecer los fundamentos y la doctrina de la Iglesia, juzgar en lo que respecta a la moral y a la práctica religiosa, excomulgar a alguien o recibirlo en la Iglesia y, finalmente proveer a las necesidades de los pobres»[104]. La religión no adquiere fuerza de ley sino en virtud del decreto del poder político, del que no constituye más que un apéndice. En esta afirmación de Spinoza al joven Burgh late una concepción soteriológica y sacralizadora de la filosofía y el lugar absoluto otorgado a la razón: «yo no presumo haber descubierto la mejor filosofía, sino que sé que conozco la verdadera. Pero si me pregunta cómo lo sé, responderé: del mismo modo que usted sabe que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos»[105]. Como puede comprobarse, la noción spinoziana de religión es reduccionista, pues se halla a expensas de la voluntad que emana del poder político. Asimismo, hay en ella una clara precedencia del saber racional sobre la fe, limitada a la obediencia y a la piedad, y a la que se niega un verdadero alcance cognoscitivo.

b) *El derecho natural y el fundamento de la sociedad política*

Un punto imprescindible para la comprensión de la teoría política de Spinoza es su tesis sobre el estado de naturaleza y el origen de la sociedad. Comienza por describir lo que entiende por derecho natural, que se fundamenta en el instinto de conservación: «es ley fundamental de la naturaleza que cada ser se esfuerce en perseverar en su propio estado en cuanto de sí depende»[106]. El derecho natural no es otra cosa que «las reglas de la naturaleza de cada individuo, según las cuales concebimos a cada individuo como naturalmente destinado a existir y a obrar de un modo dado»[107]; el derecho de cada individuo se extiende hasta los límites de su poder, de modo que «todo lo que hace un hombre siguiendo las leyes de su propia naturaleza lo hace en virtud de un derecho de naturaleza pleno»[108]. Este derecho natural se rige por las leyes del deseo y quien así actúa lo

104. *Ibíd.,* p. 235.
105. Carta 76, p. 320.
106. *Tratado teológico-político*, c. XVI, p. 189.
107. *Ibíd.*
108. *Tratado político*, c. II, n. 6.

hace de un modo inconsciente y no movido por la razón[109], por eso nada le es impedido al hombre sino aquello que no desee o que no sea capaz de hacer: la cólera, la violencia, la astucia son permitidas.

En semejante estado de naturaleza en el que originariamente se encuentra el hombre, «mientras el derecho natural humano esté determinado por el poder de cada uno, este derecho será en realidad inexistente; será más teórico que real, porque no hay seguridad alguna de conservarlo»[110]. Se produce entonces un pacto que es el que funda, según Spinoza, el paso del estado de naturaleza al estado civil. Este pacto es necesario desde el momento en que los hombres no se guían por la razón, sino por el apetito; si no hubiera sido así y los hombres hubieran vivido bajo el imperativo de la razón, «el derecho de naturaleza, en cuanto algo propio del género humano, estaría determinado por la sola fuerza de la razón»[111]. En Spinoza, el estado de naturaleza no es algo idílico, no manifiesta bondad natural alguna, y es además un estado pre-religioso.

El pacto que da origen al estado civil o sociedad no es un mero artificio, algo exclusivamente voluntario, sino que tiene un carácter natural. A diferencia de Hobbes, no hay en Spinoza ruptura entre el estado de naturaleza y el estado civil, sino continuidad y, por eso, también en el estado de sociedad está vigente el derecho natural[112], sólo que aquí no se rige ya por el deseo o apetito, sino por la razón y ésta «no enseña nada que esté en contra de la naturaleza»[113], pues ella misma es una parte de la naturaleza.

En el pacto social la teoría exige que «cada individuo transfiera todo su poder a la sociedad, la cual tendrá entonces el derecho absoluto de naturaleza sobre todas las cosas, es decir, la autoridad soberana a la que todo hombre estará obligado a obedecer de modo libre o por temor al castigo supremo»[114]. Sobre esta base se erige el régimen democrático, que Spinoza considera el tipo de gobierno preferible, por ser el más natural y

109. *Tratado teológico-político*, c. XVI, p. 190: «el derecho natural de cada hombre no es determinado por la razón, sino por el deseo y el poder».

110. *Tratado político*, c. II, n. 15.

111. *Ibíd.,* c. II, n. 5.

112. Carta 50, pp. 238-9: «en lo que respecta a la política, la diferencia entre yo y Hobbes, sobre la que Vd. me consulta, consiste en que yo conservo siempre incólume el derecho natural y afirmo que, en cualquier ciudad, a la autoridad suprema no le compete sobre los súbditos un derecho mayor, sino en la medida en que su poder supera al de los súbditos; lo que tiene lugar siempre en el estado natural».

113. *Tratado político*, c. III, n. 6.

114. *Tratado teológico-político*, c. XVI, p. 193.

el más propio a la libertad que la Naturaleza concede a cada uno; lo define como el «conjunto general de los hombres, que tiene colegialmente el derecho soberano sobre todo lo que está en su poder»[115]. No obstante, señala poco después que «ya resida el poder en uno, o en pocos, o incluso en todos, la suprema autoridad tiene el derecho soberano de mandar lo que considere conveniente; y aquél que transfiera a otro, voluntariamente o no, el derecho de defenderse, renuncia de hecho a su derecho natural y, por consiguiente, se ha obligado a obedecer en todo a esta persona, obediencia que subsistirá mientras el rey o los nobles o el pueblo conserven el poder soberano que han tenido»[116].

Más adelante observa que esta doctrina acerca del derecho absoluto de la autoridad soberana y de la renuncia del derecho natural propio de cada ciudadano, aunque esté de acuerdo en no pocos puntos con la práctica, sin embargo «nunca se realizará, sino que permanecerá en muchos aspectos como algo meramente teórico; pues nadie podrá jamás transferir su poder, y por consiguiente su derecho, hasta el punto de dejar de ser hombre»[117]. Cada hombre se reserva pleno derecho en determinadas cosas que escapan a las decisiones de la autoridad soberana y que sólo dependen de la propia voluntad del ciudadano, lo cual no impide que el súbdito, cuya esencia consiste no en «obedecer por ésta o aquella razón, sino en obedecer, sin más», cuando actúa lo hace «siempre libremente y, no obstante, siempre obedece las órdenes del poder soberano»[118]. Esta obediencia no concierne tanto a la acción exterior como a la interior del alma, de modo que tendrá un poder mayor –apunta Spinoza– quien gobierne el alma de los súbditos.

c) *Libertad y tolerancia*

El último capítulo del *Tratado teológico-político* es el que ha ganado para Spinoza el calificativo de paladín de la libertad. Ya en el título se establece que «en un Estado libre, a cada cual le es lícito pensar lo que quiera y decir lo que piensa». Hay que hacer notar que esta libertad que se reivindica para el individuo no es frente a Dios o las obligaciones de la

115. *Ibíd.*
116. *Ibíd.,* p. 195.
117. *Ibíd.,* c. XVII, p. 201.
118. *Ibíd.,* p. 202.

religión –pues al haber sido ésta reducida a la conciencia personal, hay una absoluta tolerancia con las creencias religiosas de cada cual–, sino frente al Estado, que es el depositario último de todo derecho, incluso el de organizar el culto y la religión.

Son varias las razones que aduce Spinoza para justificar la libertad de expresión y de pensamiento: es imposible obtener una unidad de pensamiento sin recurrir a la violencia y, por tanto, sin poner en peligro el propio Estado; los inconvenientes que se siguen de la libertad de pensamiento son menores que los ocasionados por su prohibición, pues «cuantos más esfuerzos se hacen para contener la libertad de expresión, más se obstinan los hombres en resistir»[119]; además, un Estado que concede esa libertad es más próximo al estado natural y se concilia mejor con la tranquilidad y la paz civil; por último, «si se quiere que el soberano conserve su autoridad y no sea obligado a ceder ante los sediciosos, debe permitirse la libertad de pensamiento y gobernar a los hombres de modo que, aunque piensen cosas distintas e incluso contrarias, vivan sin embargo en perfecta concordia»[120]. Todos estos motivos obedecen a un principio pragmático, explícitamente reconocido por Spinoza cuando, tras afirmar que el gobierno puede, ciertamente, emplear la violencia y considerar enemigos a los que no conviven absolutamente con sus doctrinas, puntualiza: «pero no discutimos aquí los derechos del gobierno, sino lo que es útil»[121].

El utilitarismo que lleva a conceder libertad de pensamiento y de expresión, impone también unos límites, pues «si bien es imposible quitar a los súbditos toda libertad de expresión, constituiría un gran peligro dejarles esa libertad completa y sin reservas»[122]. La restricción fundamental que se impone es la cesión por parte del individuo del derecho de obrar, no el de pensar ni el de juzgar; debe actuar sometiéndose en todo a la autoridad, incluso contra su propia conciencia; lo contrario sería rebelión.

Establece así Spinoza una ruptura entre pensamiento y conducta, teoría y praxis, que se instala en lo más profundo del hombre y que difícilmente se concilia con la identidad entre entendimiento y voluntad que postula en la *Ética*. En el interior del hombre se abre un abismo entre dos ámbitos que no tienen entre sí más articulación que la obediencia y el

119. *Ibíd.,* c. XX, p. 243.
120. *Ibíd.,* p. 245.
121. *Ibíd.,* p. 240.
122. *Ibíd.*

sometimiento: «nada hay más seguro para el Estado que limitar la piedad y la religión al ejercicio de la caridad y de la equidad, y restringir el derecho de la suprema autoridad, tanto en lo que se refiere a las cosas sagradas como a las profanas, sólo a las acciones, permitiendo que en lo restante cada uno piense lo que quiera y diga lo que piense»[123]. Bueno y malo, justo e injusto, mérito y pecado no pertenecen propiamente al estado de naturaleza, sino al estado civil, una vez que se ha decretado el contenido de esas nociones. La ética tiene entonces un carácter extrínseco respecto a la naturaleza humana, una dimensión exclusivamente social que se identifica con el derecho: bueno será aquello que se decrete como tal. La tolerancia spinoziana parece dirigirse contra la religión, con el fin de socavar los fundamentos del orden moral objetivo abierto a la trascendencia e instalar en su lugar una intolerancia de la razón –en el orden individual– y de la razón de Estado –en el orden social– que acaba por reducir la persona a simple ciudadano o súbdito.

El nuevo dualismo que emerge de la teoría política de Spinoza viene a contradecir, una vez más, el monismo estricto que, en teoría, constituye la clave del arco de su sistema. La superación del dualismo cartesiano mediante la tesis de la Sustancia única resulta, a la postre, ineficaz, de modo que puede decirse que en Spinoza se agudiza aún más ese dualismo, en la medida en que se atienda a uno u otro aspecto. Naturaleza y razón, sustancia y atributos, sustancia y modos, necesidad y libertad, individuo y sociedad, son manifestaciones de ese dualismo contradictorio con la identidad de un Dios-Naturaleza-Sustancia.

123. *Ibíd.,* p. 247.

CAPÍTULO V

LEIBNIZ

Gottfried Wilhelm Leibniz nació en 1646 en Leipzig, donde su padre era profesor de moral en la Universidad. Desde muy pequeño se aficionó a los clásicos latinos y los libros de historia, que se encontraban en la biblioteca paterna. También a una edad temprana se interesa por la lógica y las obras de los grandes escolásticos del Barroco, como Fonseca y Suárez. En 1661 ingresa en la Universidad de su ciudad natal, donde tiene como maestro a Jakob Thomasius, quien despierta en Leibniz el interés por la historia de la filosofía y el pensamiento de Aristóteles. En 1663 presenta una tesis *Sobre el principio del individuo* con la que obtiene el grado de bachiller. Se dedica entonces a la jurisprudencia y pasa un semestre en Jena. En 1666 publica su primera obra filosófica de relieve, la *Disertación sobre el arte combinatorio*. Ese mismo año obtiene el grado de doctor en la Universidad de Altdorf, cercana a Nüremberg, con una tesis *Sobre los casos enigmáticos del derecho*. La estancia en Nüremberg significa el comienzo de su carrera política y diplomática, que le acompañará casi hasta su muerte. En 1672 se sitúa su llegada a París, donde desarrolla una relevante misión diplomática y entra en contacto con el ambiente culto de la capital francesa: conoce a Arnauld, Malebranche, Huygens y estudia a fondo el pensamiento de Descartes y Spinoza. Hace un breve viaje a Londres, donde conoce al químico Bayle y es admitido en la *Royal Society*. El estudio de los manuscritos de Pascal le facilita el descubrimiento del cálculo infinitesimal. De esta época data su encuentro con los jesuitas

y el inicio de su preocupación por la unificación de la Cristiandad. En 1674 inventa una máquina algebraica, más completa que la de Pascal, que resuelve también ecuaciones. Son años de fecunda especulación en los que establece los fundamentos de su sistema filosófico. En 1676 abandona París y tras una breve estancia en Amsterdam, donde conoce a Spinoza, llega a Hannover. Allí es nombrado bibliotecario de la Corte y reanuda sus intentos de reunificación de las iglesias. Funda una publicación filosófica y científica junto con otros amigos y continúa su quehacer diplomático por diversos países europeos. En 1685 redacta el *Discurso de Metafísica* y lo da a conocer a Arnauld, con quien mantiene una interesante correspondencia acerca de esta obra. Ese mismo año emprende, por encargo del Duque de Hannover, la historia de la Casa de Brunswick; Leibniz pretende iniciar un nuevo método histórico caracterizado por el intento de exhaustividad que le lleva a incluir estudios geológicos, de origen de la lengua, etc. Es una tarea que, dada su magnitud, apenas dejará esbozada. A fines de esa década reside varios meses en Viena y en Roma, donde intenta ocupar un cargo en el Vaticano, pero renuncia finalmente a él, por no estar dispuesto a convertirse al catolicismo. Prosigue sus escritos, entre los que destacan: *Nuevo sistema de la naturaleza* (1695) y *Sobre la originación radical de todas las cosas* (1696). En 1699 es nombrado miembro de la Academia de Ciencias de París y concibe el proyecto de una Academia similar en Berlín, que no llegó a realizarse hasta después de su muerte. En 1703 lee y comenta literalmente el *Ensayo sobre el entendimiento humano*, de Locke, y fruto de ello es su obra *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, que Leibniz no publicó por respeto a la memoria de Locke, fallecido en 1704; se editará con carácter póstumo en 1765. En 1710 publica la *Teodicea,* cuyo título completo es «Ensayos de Teodicea sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal», una de sus principales obras. En esos años su situación en la Corte de Hannover había empeorado, especialmente desde la muerte de su protectora la reina Sofía Carlota, con quien mantenía una fecundísima correspondencia de carácter filosófico desde 1668. En 1714 aparecen los *Principios de la naturaleza y de la gracia* y el tratado de la *Monadología*. En noviembre de 1716 fallece en Hannover; a su entierro sólo asiste su secretario.

1. Caracterización general del pensamiento de Leibniz

a) *Líneas maestras del sistema*

La obra de Leibniz es extensísima y abarca los temas más dispares: filosofía, historia, lógica, medicina, física, biología, paleontología, jurisprudencia, matemáticas, etc. Fue al mismo tiempo un hombre de mundo que desarrolló una intensa actividad política y diplomática; su correspondencia es también amplísima y de gran relevancia filosófica, como la que mantuvo con Des Bosses, Arnauld, Clarke, la reina Sofía Carlota, Bossuet y los hermanos Bernoulli, entre otros muchos. De Leibniz se ha dicho que «pensaba escribiendo», tal es la abundancia de textos manuscritos –en una gran parte aún inéditos– que se conservan en la Biblioteca de Hannover. Todo esto explica que la tarea de edición crítica de sus escritos se encuentre todavía casi en los inicios. La dispersión y abundancia de los escritos leibnizianos no significa, sin embargo, que el conocimiento de su obra sea parcial, o que esté sujeto a alteraciones sustantivas en la medida en que aparecen nuevos textos. Leibniz no publicó grandes obras, si se exceptúan la *Teodicea* y los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, sino obras menores e innumerables opúsculos muy breves en los que vuelve una y otra vez a temas ya expuestos, en una labor de corrección y continuas precisiones. Su pensamiento tiene así un carácter progresivo, pues a lo largo de su vida se dedica a realizar los proyectos e intuiciones iniciales.

Leibniz poseía un afán verdaderamente enciclopédico, que unía a un conocimiento profundo de los temas que trataba. Se había propuesto no despreciar nada de lo que los filósofos anteriores hubieran descubierto. A diferencia de Descartes, no recaba para sí la pretensión de un inicio absoluto del filosofar; por otra parte, aunque su obra se sitúa en lo que, de modo amplio, puede considerarse la órbita cartesiana o filosofía racionalista que adopta el método matemático, dirige contra Descartes algunas críticas, especialmente a su mecanicismo, que Leibniz sustituye por un dinamismo presidido por el principio de finalidad. Quizá reside aquí una de las intuiciones más profundas del sistema leibniziano, del que pueden señalarse como grandes líneas: 1) la búsqueda de una ciencia universal según el modelo cartesiano, que sería el arte combinatorio, basado en la reducción de todas las nociones compuestas a unas pocas simples, que

constituirían una especie de «alfabeto de los pensamientos humanos»[1] o lengua universal. La posesión de esta lengua nos permitiría razonar en cuestiones de metafísica y de moral con la misma precisión que en Geometría, pues en ese caso «razonar y calcular será una misma cosa»[2]; 2) en segundo lugar, la noción de armonía universal es pieza clave del sistema leibniziano, que sirve además como descripción del cosmos. La armonía preestablecida expresa la fundamentación en Dios de todo lo creado, explica la relación entre las ideas y las cosas y da razón del orden de las existencias[3]; tiene, por tanto, una índole metafísica que hace posible, en último término, el proyecto de método común de todas las ciencias. La armonía universal, afirma Leibniz, es el principio íntimo de las cosas; 3) la admisión de un principio activo en la realidad material, que denomina fuerza o *conatus*, es la base del dinamismo leibniziano. A la mera extensión como constitutivo de las realidades materiales propuesta por Descartes, Leibniz señala que debe añadírsele algo que es, justamente, la acción. Mientras que el movimiento, la figura y la extensión –nociones básicas de la física cartesiana– tienen el carácter de principios geométricos, el *conatus* leibnizciano –que unido a la masa extensa constituye el ímpetu o fuerza que engendra la acción– es un principio netamente metafísico que desemboca, mediante la ley de la conservación de la cantidad de movimiento, en el principio supremo de la armonía preestablecida, cuya razón última es Dios[4].

Se encuentra también en la obra de Leibniz una intención apologética, acorde con su empeño por la reunificación de las iglesias, que se asocia a sus críticas a Descartes y Spinoza. Según él, los principios cartesianos conducen al spinozismo, ya que concluyen en un Dios sin voluntad ni entendimiento muy próximo al «Dios de Spinoza, esto es, el principio de las cosas y un cierto poder soberano o Naturaleza primitiva que pone todo en acción y hace todo lo factible»[5]. No obstante, Leibniz afirma que

1. *Ciencia General. Característica*, ed. C. J. Gerhardt, Berlín, 1875 (repr. Georg Olms, Hildesheim, 1965), vol. VII, p. 11. La edición Gerhardt se citará a partir de ahora mediante las siglas GP, seguidas del número de volumen, en caracteres romanos, y de la página.

2. Opúsculo recogido por Couturat, L., *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, París, 1903 (repr. Georg Olms, Hildesheim, 1961), p. 28.

3. «Existir no es otra cosa que ser armónico», texto leibniziano recogido por JAGODINSKI, I., *Leibnitiana. Elementa philosophiae arcanae, de summa rerum*, Kazán, 1913, p. 32.

4. Carta al duque Juan Federico, en GP, I, p. 62: «puedo demostrar que debe haber una razón última de las cosas o armonía universal, a saber, Dios».

5. GP, IV, p. 299.

Descartes estuvo dotado de una gran penetración y considera muy útil e instructiva la lectura de sus obras; por todo lo cual define la filosofía cartesiana como «la antecámara de la verdad»[6]. Una muestra de esa intención apologética es el *Discurso preliminar sobre la conformidad de la fe con la razón*, dirigido principalmente contra Bayle, en el que Leibniz aboga por la no contradicción entre la verdad natural y la revelada. Asimismo, en el *Testimonio de la naturaleza contra los ateístas*, de 1667, pretende poner de manifiesto la necesidad de la consideración de Dios para dar cuenta de los fenómenos naturales. La *Teodicea*, término acuñado por el propio Leibniz, es concebida como una justificación de la bondad de Dios frente al mal en el mundo y como garantía de la libertad humana.

Por último, un rasgo del pensamiento leibniziano que ponen de relieve la mayoría de los investigadores es su eclecticismo, profundamente arraigado en una personalidad como la de Leibniz, de una gran curiosidad intelectual que le llevaba a adoptar una actitud abierta y receptiva ante las tesis y opiniones ajenas: «el paso de los años y un examen más detenido me han revelado –escribe Leibniz– la utilidad de algunas cosas que antes apreciaba poco: por consiguiente, he llegado a aprender a *no despreciar fácilmente algo*, regla que tengo por mejor y más segura que aquella otra de *no admirar nada* de algunos estoicos»[7].

b) *Las interpretaciones de la filosofía leibniziana*

Un problema adicional que presenta el estudio de la filosofía de Leibniz es la diversidad de interpretaciones que de ella se han dado. La multiplicidad y amplitud de la obra misma de Leibniz, que la muestran como un sistema inacabado, han contribuido a este mosaico de opiniones encontradas, en el que cada una de ellas reclama para sí el haber dado con la línea maestra que vertebra el entero sistema leibniziano. No podemos detenernos en una exposición detallada de estas interpretaciones y nos limitaremos a una visión de conjunto necesariamente limitada y general.

Antes de examinar las interpretaciones más relevantes, es preciso hacer notar que en la medida en que éstas ponen de relieve más las con-

6. Carta a Philippi, en GP, IV, p. 282.
7. Carta a Wagner, en GP, VII, p. 515.

tradicciones que los acuerdos del sistema, presentan una unilateralidad difícilmente compatible con el proclamado espíritu ecléctico del filósofo de Hannover. En algunos casos existe una pretensión de emplear la obra de Leibniz –o, para ser exactos, algunos opúsculos aislados o incluso fragmentos– como excusa para justificar o confirmar una tesis establecida de antemano; en otros casos se aprecia el inequívoco afán de reconducir el pensamiento leibniziano a los propios presupuestos del investigador, o el empeño por situarlo en la órbita de la escuela o tendencia filosófica en la que el estudioso se inscribe.

Quien primero capitalizó la obra de Leibniz para sus propios intereses fue Wolff, filósofo muy sistemático que constituye la expresión más acabada del racionalismo escolástico alemán que llegará hasta Kant; aparece así el leibnizianismo wolffiano, en el que la obra de Leibniz es relegada a la función de precursora del sistema de Wolff, que constituiría su culminación.

Hay una corriente en el siglo XIX que aproxima el pensamiento de Leibniz al de Hegel y que en gran medida es propiciada por el propio Hegel, especialmente en sus *Lecciones de Historia de la Filosofía*, aunque insiste sobre todo en los límites y deficiencias del sistema leibniziano.

En el siglo XX se sitúan las corrientes interpretativas que han ejercido una mayor influencia en el estado actual de lo que puede denominarse la «cuestión leibniziana». Destaca, en primer lugar, la interpretación *logicista* o *matematicista* que Couturat, en Francia, y Russell, en Inglaterra, expusieron en los primeros años de este siglo. En síntesis, esta línea hermenéutica entiende que todo el sistema metafísico de Leibniz deriva de su lógica y se reduce, en último término, a la inherencia del predicado en el sujeto. Tiene la virtualidad de haber sacado a relucir una parte de la ingente y valiosa producción lógica de Leibniz, hasta entonces inédita, y de llamar la atención sobre este aspecto, pero resulta excesivamente reduccionista al absolutizar la consideración lógica. Russell fue más allá y propuso una doble dimensión de la filosofía leibniziciana: una ordinaria, accesible, y otra esotérica y heterodoxa que, según él, es la que se encontraría en los inéditos.

Una matización de esta tesis es la propuesta de Cassirer, quien pretende aproximar la obra de Leibniz a los postulados del neokantismo. Pone de relieve los límites de la interpretación logicista y afirma que la metafísica de Leibniz es la primera expresión científica del pensamiento neta-

mente moderno. El acierto de Leibniz, según Cassirer, habría sido la conexión de la filosofía con el pensamiento científico.

La interpretación religiosa y teológica, postulada sobre todo por Baruzi y Friedman, pone en primer plano el interés apologético de defensa y unidad de las diversas confesiones cristianas; aunque encuentra un apoyo cierto en la propia actividad de Leibniz como diplomático y embajador, no obstante resulta excesivo sostener que ese punto de vista es la raíz de la configuración del sistema leibniziano.

Una parte considerable de estudios sobre Leibniz ha surgido como refutación a otras interpretaciones, especialmente contra la tesis logicista, y pone de relieve el carácter metafísico de su filosofía, tanto en la noción de sustancia individual o mónada, como en la cuestión del «vínculo sustancial», las pruebas de la existencia de Dios y la teodicea leibniziana, etc. Especial mención debe hacerse a la cuestión del dinamismo como refutación del mecanicismo y fundamento metafísico de la acción. Esta línea interpretativa ha dado lugar a fecundos trabajos de investigación de diferente signo –destacan, entre otros, los estudios de Blondel, Gueroult, Moreau, Belaval, Martin, Mathieu–, que tienen en común el emparentamiento de Leibniz con la filosofía anterior a él, de la que el propio Leibniz se consideraba deudor, ya que la *filosofía perenne*, que era para él la única filosofía en su desarrollo histórico, se nutre de los hallazgos de todos los filósofos. Aquí se encuentra la razón profunda de ese eclecticismo leibniziano que adopta el carácter de un cierto monadologismo, merced a la pluralidad de perspectivas desde las que puede afrontarse el estudio de su sistema. En todo caso, debe prevalecer una visión de conjunto que evite los reduccionismos y admita, en la búsqueda del hilo conductor del pensamiento de Leibniz, la admirable variedad y amplitud de éste.

2. La lógica y los primeros principios

a) *El proyecto de lengua universal*

Leibniz conoció, siendo aún muy joven, la lógica aristotélica y se sintió atraído por ella. Una de sus aportaciones más originales es la unidad

de la lógica y la matemática. Concede además a la lógica una función más elevada que no se limitará –escribe en 1696– al «arte de juzgar lo que tenemos delante», sino que se muestra como un verdadero *arte del entendimiento* por el que podemos también «descubrir lo que está oculto». En suma, es el arte de utilizar el entendimiento, de donde se sigue que «es preciso buscar a toda costa un arte tal y apreciarlo profundamente, hasta el punto incluso de considerarlo como clave de todas las artes y las ciencias»[8]. Esto explica que la lógica desemboque en la teoría del conocimiento mediante la *característica universal*, ciencia que pretende representar todas las nociones mediante signos y que encontraría su formulación definitiva en el proyecto irrealizado de una *ciencia general*.

La pretensión de una ciencia general que adoptase un único método válido está estrechamente conectada con la construcción de una lengua universal que debería, además, adoptar el carácter de una *lógica racional*, es decir, un «cierto alfabeto de los pensamientos humanos», de modo que «mediante la combinación de las letras de ese alfabeto y el análisis de las palabras formadas con esas letras podrían descubrirse y juzgarse, respectivamente, todas las cosas»[9]. Este «admirable descubrimiento», como lo califica el propio Leibniz, fue presentado por primera vez en su *Disertación sobre el arte combinatorio*, de 1666, y perfeccionado en escritos posteriores. La base de este método se encuentra en los *caracteres* que representan los pensamientos de modo exacto, pues «a cada carácter corresponde un pensamiento determinado»[10]. Los caracteres son signos de muy diverso tipo: palabras, letras, figuras químicas, notas musicales, números… No sirven exclusivamente para representar las cosas de las que son signos o caracteres, sino también para el razonamiento; aquí reside su interés para la filosofía y la ciencia general leibniziana.

Leibniz reconocía la capacidad de las lenguas ordinarias para investigar y transmitir la ciencia –y también para razonar–, pero afirma que presentan dificultades notables para desempeñar la función de cálculo. Con el fin de facilitar esa función surge el proyecto de una lengua artificial universalmente válida que adopte las ventajas de los lenguajes aritmético y algebraico, en los que «todo razonamiento consiste en el uso de caracteres y donde el error de la mente es igual al del cálculo»[11]. El propósito de

8. *Ibíd.*, en GP, VII, p. 516.
9. *Historia y elogio de la lengua o característica universal*, en GP, VII, p. 185.
10. *El análisis de los lenguajes*, ed. Couturat, p. 351.
11. GP, VII, p. 205.

Leibniz es, pues, convertir el razonamiento en un cálculo, para lo cual la *característica universal* o alfabeto de los pensamientos humanos sería «una especie de Álgebra general que haría posible razonar calculando, de manera que, en vez de discutir, podría decirse: contemos»[12]. Se tratará entonces de resolver todos los pensamientos humanos en unos pocos, que son los primitivos u originarios, a partir de los cuales puedan formarse todos los demás.

La gran virtualidad del arte combinatorio, a los ojos de Leibniz, es su universalidad, pues puede aplicarse a todos los campos del saber; este rasgo, unido al carácter formal que presenta, ha dado lugar a la calificación de *panlogismo*, debida a Couturat. Tal calificación, como ya se indicó, no deja de ser un reduccionismo que pasa por alto que la lógica –pese a su indudable relevancia dentro del sistema– tiene en Leibniz un valor funcional y no absoluto, de manera que hace posible metodológicamente el correcto planteamiento de los problemas filosóficos, que ha de hacerse conforme a las reglas que la lógica proporciona, pero sin que estos problemas sean exclusiva o fundamentalmente de carácter lógico. La lógica, en suma, constituye un *modus dicendi*, una forma de expresar una realidad que, sin embargo, la trasciende y la funda. No hay, por tanto, en Leibniz una ontologización de la lógica, aunque resulta innegable reconocer una preponderancia del pensamiento lógico-matemático en algunas de las nociones claves de su sistema.

El hallazgo de la característica universal se integraba en un proyecto aún más amplio concebido por Leibniz –pero apenas esbozado–, que fue uno de los motivos de la fundación de la Academia de Berlín: la elaboración de una enciclopedia en la que se incluyeran los conceptos y nociones de todas las ciencias y saberes humanos. La Enciclopedia contendría así la ciencia presente y constituiría el fundamento de toda futura investigación.

b) *La verdad y los primeros principios*

En los *Nuevos Ensayos sobre el entendimiento humano* critica Leibniz la opinión de Hobbes según la cual la verdad depende del capricho

12. GP, VII, p. 26.

de los hombres y no tiene, por tanto, su fundamento en las cosas. La verdad, señala Leibniz, no ha de buscarse en las palabras, sino «en la relación entre los objetos de las ideas, a causa de la cual una está comprendida o no en la otra (…). Es cierto que yo mismo he atribuido la verdad a las ideas, diciendo que las ideas son verdaderas o falsas; pero en tales casos siempre me refiero efectivamente a la verdad de las proposiciones que afirman la posibilidad del objeto correspondiente a la idea»[13]. Leibniz distingue *verdad* e *idea* y suscribe el innatismo cartesiano, con ligeras modificaciones. Sustituye el ejemplo aristotélico que describía el alma como una tabla rasa en la que nada hay escrito por el de un bloque de mármol en el que están impresas unas vetas que hacen que no sea indiferente recibir una u otra figura. De este modo, «las ideas y las verdades nos son innatas, en tanto inclinaciones, disposiciones, hábitos o virtualidades naturales, y no como acciones»[14]. Algunas de nuestras acciones no dependen, por tanto, de los sentidos externos, sino que proceden de una experiencia interna, es decir, el alma posee todas esas ideas que son como la materia con que se forman los pensamientos y que han sido infundidas por Dios al crearnos. Leibniz toma así partido contra el empirismo de Locke y la doctrina de Aristóteles, por una parte, y contra la teoría de la visión en Dios de Malebranche, por otra, pues frente a éste subraya que esas ideas no se dan en Dios, sino en nosotros. La experiencia, a juicio de Leibniz, sirve como ocasión para despertar en nosotros esas nociones que ya poseemos virtualmente; los sentidos se limitan, pues, a proporcionar verdades particulares o individuales. Para refutar la opinión de Hobbes y de todos aquellos que hacen depender la verdad de las lenguas, distingue Leibniz entre *verdades*, independientes de nuestra voluntad, y *expresiones*, que son convencionales.

Señalado esto, es preciso mencionar la nota distintiva del concepto de verdad, que es la inclusión del predicado en el sujeto: «verdadera es una afirmación cuyo predicado está incluido en el sujeto, y así en toda proposición verdadera afirmativa, necesaria o contingente, universal o singular, la noción del predicado de algún modo está contenida en la noción del sujeto»[15].

De acuerdo con el pensamiento leibniziano, el análisis de las proposiciones o verdades es la *demostración* y tiene por objeto descomponer esos

13. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, libro IV, cap. 5.
14. *Ibíd.*, prefacio, en GP, V, p. 45.
15. *Verdades necesarias y contingentes*, ed. Couturat, p. 16.

conceptos complejos que son las verdades en otros más simples o primitivos, que constituyen las ideas. El análisis de éstas recibe el nombre de *definición* y permite llegar a unas ideas simples no susceptibles de definición. De manera semejante, hay verdades o principios primitivos que no pueden demostrarse y que son las *enunciaciones idénticas*. A su vez, la demostración no es sino una cadena de definiciones. El procedimiento fundamental es, por tanto, el análisis, de modo que la aludida relación con la cosa o, más exactamente, con el *objeto* de la idea –según la terminología de Leibniz– se convierte en algo posterior y no fundante de la verdad, hasta el punto de que, como veremos, todo juicio es para Leibniz analítico, finita o infinitamente.

Con estos presupuestos acomete la distinción, clave en su sistema, entre *verdades de razón* y *verdades de hecho*. En una obra de madurez como es la *Monadología* lo formula así: «hay dos clases de verdades, las de *razón* y las de *hecho*. Las verdades de razón son necesarias y su opuesto es imposible; y las de hecho son contingentes y su opuesto es posible»[16]. Las primeras las conocemos *a priori*, mientras que las verdades contingentes o de hecho sólo las conocemos mediante la experiencia. Cada uno de estos tipos de verdades se fundamenta en un principio distinto; así, las de razón, cuyo opuesto es imposible, es decir, implica contradicción, se basa en el principio de (no) contradicción, que Leibniz considera equivalente al de identidad[17], y que define en la *Monadología* como aquel principio «en virtud del cual juzgamos *falso* lo que encierra contradicción, y *verdadero* lo opuesto a, o contradictorio con, lo falso»[18]. En la formulación del principio se advierte la preeminencia del aspecto lógico sobre el metafísico. Mientras que en la filosofía clásica era entendido ante todo como un principio del ser, Leibniz le concede un valor predominantemente lógico, al hacerlo residir en el juicio, de manera que se establece así como un principio del conocer, que encuentra no obstante en el ser su funda-

16. *Monadología*, n. 33.

17. *Advertencias a la parte general de los Principios de Descartes*, I, al art. 7, en GP, IV, p. 357: «la primera de las verdades de razón es el principio de contradicción o, lo que es lo mismo, de los idénticos». En los *Nuevos ensayos* (libro IV, cap. 2, n. 1), obra posterior a las *Advertencias*, escribe: «Las verdades primitivas de razón son las que yo denomino con el apelativo general de *idénticas*, porque parece que lo único que hacen es repetir lo mismo, sin enseñarnos nada. Pueden ser afirmativas o negativas. Las *afirmativas* son como las siguientes: 'Cada cosa es lo que es' o en tantos ejemplos como se quiera, 'A es A', 'B es B' (…). Pasemos ahora a las idénticas *negativas* que surgen del principio de contradicción o disparidad…». A juzgar por este pasaje, el principio de contradicción equivaldría a una formulación negativa del principio de identidad.

18. *Monadología*, n. 31.

mento. Característico de las verdades de razón es su *necesidad*, que puede ser inmediata, como en las proposiciones de identidad, o derivada, como es el caso de aquellas que mediante análisis pueden reducirse a proposiciones de identidad, resolviéndose «en ideas y verdades más simples hasta llegar a las primitivas»[19]; así ocurre con las verdades geométricas y aritméticas. Las verdades necesarias o de razón son finitamente analíticas, lo cual quiere decir que un entendimiento finito puede hallar en ellas la razón del predicado incluido en el mismo sujeto, mediante el análisis de éste. Las verdades de razón se denominan *verdades eternas*, porque no sólo tendrán validez mientras este mundo subsista, sino que valdrían igualmente si Dios hubiese creado un mundo según otra norma. Se trata, además, de verdades esenciales, pues conciernen a las esencias –o posibilidades– de las cosas.

En las verdades de hecho, también el predicado está incluido en el sujeto –y, por tanto, pueden asimismo denominarse analíticas–, pero «aunque se continúe indefinidamente el análisis de ambos términos, nunca se llega a la demostración o identidad, y solamente Dios, que abarca de una vez lo infinito, puede ver claramente de qué manera está incluido el uno en el otro y comprender *a priori* la razón perfecta de la contingencia, que es suplida en las criaturas por la experiencia *a posteriori*»[20]. Son, pues, infinitamente analíticas, es decir, su analiticidad sólo resulta accesible a un entendimiento infinito, ya que, al concernir a la esfera de lo contingente y ser su opuesto no lo imposible, sino lo posible, el número de posibilidades es infinito.

Las verdades de hecho son existenciales o contingentes, no esenciales, y sólo son comprendidas *a priori* por Dios. Se basan en el principio de razón suficiente, «en virtud del cual consideramos que no puede hallarse ningún hecho verdadero o existente ni enunciación verdadera alguna sin que haya una razón suficiente para que sea así y no de otro modo, aun cuando estas razones nos puedan resultar, en la mayoría de los casos, desconocidas»[21]. En su formulación más concisa, se define este principio como «nada es sin razón» (*nihil esse sine ratione*), o, de modo afirmativo: de todo puede darse razón». Resulta un complemento necesario del principio de contradicción y se refiere a los hechos reales y concretos –de la historia o de las leyes de la naturaleza– de los que da razón.

19. *Monadología*, n. 33.
20. *Verdades necesarias y contingentes*, ed. Couturat, p. 17.
21. *Monadología*, n. 32.

Puede encontrarse un modo de explicar la relación y, al mismo tiempo, la distinción entre ambos principios refiriéndolos a Dios. Así, el principio de contradicción, que rige las verdades necesarias, se corresponde con el entendimiento divino, que es «la región de las verdades eternas o de ls ideas de las que aquéllas dependen, ya que sin él no habría nada real en las posibilidades, y no sólo nada existente, sino tampoco nada posible»[22]. En cambio, el principio de razón suficiente tiene que ver con la voluntad divina y, más concretamente, con la elección que Dios hace entre los infinitos posibles; se basa «no en las ideas totalmente puras y en el entendimiento de Dios, sino incluso en sus decretos libres y en el curso del universo»[23].

Podría parecer que en Leibniz –como una exigencia de su racionalismo– hay un movimiento tendente a reducir toda proposición verdadera a una proposición no contradictoria y, en último término, idéntica; la noción misma de proposición verdadera, como aquella en la que el predicado se contiene en el sujeto, establece entre las verdades contingentes y las necesarias una diferencia semejante a la que hay entre lo implícito y lo explícito. Sólo así Dios podría conocer todo *a priori* y constituirse como garantía de infalibilidad universal. Pero, ¿no equivale esto a hacer todas las verdades *necesarias*? Es este «un misterio –escribe el propio Leibniz– que me tuvo perplejo largo tiempo, no entendiendo cómo puede el predicado estar incluido en el sujeto sin que la proposición se hiciera necesaria»[24]. Para ayudar a resolverlo acude a un nuevo principio que regula las verdades contingentes y que denomina *principio de conveniencia* o de la elección de lo mejor. Con él pretende obtener, si no una necesidad lógica como la que poseen las verdades de razón, sí una necesidad *hipotética* o *física* –si se trata de los fenómenos de la naturaleza– y *moral*, si tiene que ver con la voluntad libre humana o divina. Algo es necesario con necesidad física o hipotética cuando su contrario implica, no imposibilidad, como en la necesidad metafísica, sino imperfección o un absurdo moral.

Leibniz rechaza el voluntarismo divino postulado por Descartes y afirma que Dios no hace nada sin razón y sin saber de antemano que lo

22. *Ibíd.*, n. 43.

23. *Discurso de Metafísica*, n. 13. En la *Teodicea*, n. 7, afirma que Dios es la primera razón de las cosas, pues «su entendimiento es la fuente de las esencias y su voluntad el origen de las existencias».

24. *Verdades necesarias y contingentes*, ed. Couturat, p. 18.

hace: «del sólo arbitrio divino no puede seguirse nada»[25]. Todo lo que Dios elige no depende exclusivamente de su voluntad, sino que es objeto, previamente, de su entendimiento; ciertamente, el entendimiento divino no se mueve por necesidad metafísica, pero sí por una necesidad moral, que no anula lo contingente, y que está regida por el principio de lo mejor: «puede decirse en un cierto sentido (…) que Dios escoge lo mejor»[26].

El principio de conveniencia o de lo mejor atañe a los hechos contingentes, y es así un complemento del principio de razón suficiente: «decir que Dios no puede elegir más que lo mejor, y pretender inferir de aquí que lo que no elige es imposible, es confundir los términos, la potencia y la voluntad, la necesidad metafísica y la necesidad moral, las esencias y las existencias. Pues lo que es necesario, lo es por esencia, ya que su opuesto implica contradicción; pero lo contingente que existe debe su existencia al principio de lo mejor, razón suficiente de las cosas. Y por eso afirmo que los motivos inclinan sin necesidad y que hay una certeza e infalibilidad, pero no una *necesidad absoluta* en las cosas contingentes»[27]. La necesidad moral procede de la elección de lo mejor. Leibniz critica a Clarke por confundir la voluntad de Dios con su potencia: aunque Dios *puede* producir todos los posibles, *quiere* producir sólo los mejores entre ellos, siguiendo el principio de conveniencia. No obstante, el propio Leibniz no distingue entre crear del mejor modo posible y crear lo mejor posible; sólo esta distinción deja a salvo la libertad de Dios, quien, creando siempre del mejor modo posible, puede sin embargo crear cosas mejores, así como podría también no haber creado, sin merma alguna de su perfección y libertad.

En suma, las verdades de razón, necesarias y eternas, se dicen de las nociones específicas –como, por ejemplo, la noción de esfera–, que son abstractas e incompletas, pues consideran sólo la esencia de la especie, sin tener en cuenta las circunstancias singulares, ni su existencia. Por el contrario, las verdades de hecho se predican de un individuo singular con toda la serie de posibilidades que se contienen en él y que, como se ha visto, dependen de los decretos de Dios. Se refieren, por tanto, a la existencia y todas aquellas circunstancias –de lugar, tiempo, etc., hasta el infinito– que encierran.

25. Carta a Bourguet, 11.IV.1710, en GP, III, p. 550.
26. *Teodicea*, n. 282.
27. Quinta carta a Clarke, n. 9, en GP, VII, p. 390.

Una de las cuestiones más discutidas por los estudiosos es si Leibniz, en último término, reduce o no las verdades contingentes o de hecho a las verdades necesarias. Si así fuera, quedaría en entredicho la contingencia y libertad y su entera filosofía se situaría en una perspectiva determinista. Aunque hay pasajes que hacen posible defender esta interpretación, es preciso señalar el esfuerzo que Leibniz realiza en muchas de sus obras para salvar la libertad y, en definitiva, para no reconducir el principio de razón suficiente al de identidad o contradicción. Para solucionar lo que él mismo denomina «el nudo gordiano de la contingencia y de la libertad»[28] se apoya en la resolución al infinito. El que todas las verdades –también las contingentes– sean cognoscibles *a priori* no hace de éstas algo necesario –lo que sería contradictorio con su carácter contingente–, precisamente porque el sujeto de las proposiciones contingentes es una noción individual que en su complejidad incluye infinitos existentes y cuyo análisis, por tanto, es una serie que se continúa hasta el infinito. En el proceso o desarrollo del análisis las proposiciones contingentes se aproximan cada vez más a las idénticas, sin llegar nunca a identificarse con ellas, de modo que podemos dar una razón plena de ellas: sólo Dios las conoce; pero aquí Leibniz da un paso más y llega incluso a decir que Dios tampoco conoce el fin de la resolución, pues no hay fin alguno, sino tan sólo la conexión de los términos, en cuanto que ve de modo simultáneo todo lo que contiene la serie, sin que tampoco Él acabe el análisis, que es de una complejidad infinita al abarcar todos los posibles desarrollos de cada sujeto individual y las coimplicaciones contenidas en cada uno de ellos[29].

Al hacer irreductibles las verdades contingentes a las necesarias, Leibniz señala los límites del logicismo o matematicismo, que no consigue abarcar toda la complejidad de lo real existente. Pero, sin embargo, la contingencia no significa pura indeterminación: todo hecho contingente está determinado, pero no determinado como necesario metafísicamente; se trata de una necesidad hipotética o accidental que no excluye otras posibilidades en otro universo posible. Reaparece, una vez más, el problema de la libertad que se erige como la gran cuestión que afecta a la coherencia intrínseca de todo el sistema. Si se subrayan algunos aspectos netamente racionalistas y logicistas del pensamiento leibniziano, se pone en peligro

28. *Anotaciones al libro de King sobre el origen del mal*, n. 14, incluidas en la *Teodicea*, en GP, VI, p. 414.

29. *Sobre la Contingencia*, ed. Grua, pp. 302-306. Acerca de este punto puede verse: ORTIZ, J. M., *El origen radical de las cosas*, Eunsa, Pamplona, 1988, pp. 84 y ss.

la libertad, cuya existencia, por otra parte, ha sido explícitamente defendida por Leibniz. He ahí el gran dilema.

3. La dinámica y la aparición de la noción de fuerza

La noción de sustancia individual es uno de los elementos claves del sistema definitivo de Leibniz. La primera definición se encuentra en el *Discurso de Metafísica* (1686) y adopta un carácter más bien lógico, aunque contiene ya el núcleo de lo que constituirá la noción que más tarde denominará *mónada*: «la naturaleza de una sustancia individual o de un ser completo es tener una noción tan acabada que sea suficiente para comprenderla y para permitir la deducción de todos los predicados del sujeto al que esa noción le es atribuida»[30]. La admisión del concepto de sustancia supone una rectificación en el desarrollo del pensamiento de Leibniz, según la confesión autobiográfica que hace a uno de sus corresponsales en 1714: «recuerdo que, a la edad de 15 años, paseaba solo por un bosque cercano a Leipzig llamado Rosenthal, para deliberar si conservaría las formas sustanciales. Finalmente prevaleció el mecanicismo que me llevó a dedicarme a las matemáticas (…). Pero cuando buscaba las razones últimas del mecanicismo y de las leyes mismas del movimiento, me sorprendió ver que era imposible encontrarlas en las matemáticas y que había que volver a la metafísica. Esto fue lo que me recondujo a las entelequias, y de lo material a lo formal, y me hizo comprender al fin, después de muchas correcciones y progresos en mis nociones, que las mónadas o sustancias simples, son las únicas verdaderas sustancias y que las cosas materiales no son más que fenómenos, pero bien fundados y bien ligados»[31].

La noción de sustancia es de tal fecundidad, que «de ella –señala Leibniz– se siguen las verdades primeras, incluso respecto de Dios y los espíritus y la naturaleza de los cuerpos»; va estrechamente unida a la de fuerza, concepto éste que «arroja muchísima luz para entender la verda-

30. *Discurso de Metafísica*, n. 8. Sobre la evolución de la noción de sustancia en la filosofía de Leibniz, véase el estudio de SOTO, M. J., *Individuo y unidad. La substancia individual según Leibniz*, Eunsa, Pamplona, 1988.

31. Carta a Remond, 10.I.1714, en GP, III, p. 606.

dera *noción de sustancia*»[32]. La dinámica es la ciencia que Leibniz dedica a la explicación de la fuerza. Vemos así entrelazadas la dinámica y la metafísica en una labor común de refutación de la mecánica cartesiana –especialmente de la ley de la continuidad del movimiento–, que Leibniz considera obra de la imaginación, pues no se ajusta a la experiencia y sus principios sólo sirven para una mecánica estática.

La noción de fuerza, que Leibniz encuentra en la física, abre ante sus ojos el vasto y profundo ámbito de la metafísica: «la física está subordinada por la geometría a la aritmética, por la dinámica a la metafísica»[33]. Leibniz niega que la materia se reduzca a la sola extensión, como había postulado Descartes, y pone de relieve la insuficiencia de la geometría; así, a propósito de la conservación del movimiento afirma: «hay en la naturaleza algo más que lo puramente goemétrico, es decir, que la extensión y el cambio sin más. Y, a decir verdad, nos damos cuenta de que es preciso añadir alguna noción superior o metafísica, a saber, las de sustancia, acción y fuerza (…). Esta consideración me parece importante no sólo para conocer la naturaleza de la sustancia extensa, sino también para no despreciar en la física los principios supremos e inmateriales, en perjuicio de la piedad. Pues aunque estoy persuadido de que en la naturaleza material todo sucede mecánicamente, no dejo de creer, sin embargo, que los principios mismos de la mecánica, es decir, las primeras leyes del movimiento, tienen un origen más sublime que el que las puras matemáticas pueden proporcionar»[34].

Frente a las nociones de extensión y movimiento, que constituían la base de la física cartesiana, Leibniz construye su dinámica sobre la noción de fuerza, a la que considera más real que la extensión y el movimiento y fundada en principios metafísicos. Pretende reinstaurar así en la física las causas finales, que habían sido excluidas por los filósofos mecanicistas.

La fuerza es un principio intrínseco a las cosas mismas, anterior en ellas a la extensión y que ha sido introducido por Dios. Constituye, pues, la naturaleza íntima de los cuerpos. En la sustancia hay un principio formal, además de la materia, que es esencialmente activo y que Leibniz denomina fuerza primitiva u originaria, equivalente a las entelequias primeras aristotélicas. Sustituye el atomismo material de Demócrito y de algunos cartesianos, como Cordemoy, por un atomismo sustancial en el

32. *La reforma de la filosofía primera y la noción de sustancia*, en GP, IV, p. 470.

33. GP, IV, p. 398.

34. GP, IV, pp. 465-466. Cfr. *Discurso de Metafísica*, n. 18.

que los átomos de sustancia o *puntos metafísicos* son unidades reales, sin partes, que constituyen el origen de las acciones y de los principios constitutivos de las cosas. A diferencia de los puntos matemáticos, los puntos metafísicos poseen algo vital y animado, afirma Leibniz –por eso en algunos textos los denomina *almas*–, y sin ellos no habría nada real: son las verdaderas unidades que hacen posible la multitud.

Aclara también que la fuerza no debe confundirse con la mera potencia o capacidad de la que hablaban los escolásticos, y subraya así su carácter activo, de modo que «se ve llevada por sí misma a actuar, para lo cual no requiere ayuda, sino sólo la supresión de los obstáculos»[35]. La fuerza impresa en cada cuerpo en virtud de la creación es, por tanto, «la razón última del movimiento en la materia»[36]. Lo que Leibniz rechaza del mecanicismo cartesiano es su pretensión de explicar los fenómenos de los cuerpos por la masa extensa, que Leibniz denomina fuerza pasiva; al introducir la fuerza activa acude a una explicación metafísica que, sin embargo, pretende hacer compatible con la estrictamente mecanicista, por eso, en un opúsculo en el que examina y critica la física cartesiana, después de admitir la fuerza activa –con Platón y Aristóteles, y contra Demócrito y Descartes– añade: «concuerdo, en cambio, con Demócrito y Descartes contra el vulgo de los escolásticos en que el ejercicio de la potencia motriz y los fenómenos de los cuerpos siempre pueden ser aplicados mecánicamente, prescindiendo de las causas mismas de las leyes del movimiento, que proceden de un principio más elevado, a saber, de la entelequia, y no pueden derivarse sólo de la masa pasiva y de sus modificaciones»[37]. Los principios mecanicistas sirven, pues, para explicar los problemas particulares de la naturaleza, mientras que los principios metafísicos establecen las razones últimas o principios generales y ontológicos de los fenómenos. Se aprecia en Leibniz una identificación de la fuerza y la sustancia, de modo que ésta consiste en la acción. La filosofía clásica, en cambio, entendía la acción como subsiguiente al ser de la sustancia y perteneciente al orden de los accidentes. Como veremos, la tesis leibniziana tendrá consecuencias en la concepción de la sustancia y la causalidad entre las sustancias –que Leibniz niega– y debilita en grado sumo la teoría de la potencia y el acto, una de las tesis fundamentales de la filo-

35. *La reforma de la filosofía primera y la noción de sustancia*, en GP, IV, p. 469.

36. *Ibíd.*

37. GP, IV, p. 393.

sofía aristotélica. La pérdida de la noción de potencia es uno de los rasgos definidores del pensamiento racionalista, que se erige en un actualismo.

Las leyes del movimiento y los principios metafísicos remiten a Dios, que al crear ha establecido en las cosas una fuerza o principio activo. Aparece entonces la inteligencia suprema ordenadora, fundamento de la finalidad en el mundo creado: «no es razonable introducir una inteligencia soberana ordenadora de las cosas y, después, en lugar de emplear su sabiduría, no servirse sino de las propiedades de la materia para explicar los fenómenos»[38]. El finalismo se relaciona íntimamente con la armonía universal, según el principio de conveniencia, que es la razón en virtud de la cual Dios actúa. Se encuentran, pues, en Dios –en el orden y perfección de su obra– los principios mismos de la mecánica.

La admisión del finalismo y su acuerdo interno con el mecanicismo no implica –antes al contrario– la admisión de la tesis ocasionalista, según la cual se niega toda acción en las criaturas, que se atribuye directamente a Dios. La noción leibniziana de fuerza o forma sustancial es incompatible con semejante planteamiento, pues para Leibniz «debe concederse que las cosas encierran una eficacia, forma o fuerza que ha llegado a nosotros tradicionalmente con el nombre de naturaleza, de la que se sigue la serie de fenómenos dispuestos por el primer mandato»[39].

Hay dos grandes principios que se encuentran en la exposición de la física leibniziana. El primero de ellos es el principio de identidad de los indiscernibles, que establece la imposibilidad de que se den en la naturaleza dos cosas que se diferencien sólo en número; tiene que haber siempre diferencias intrínsecas[40]. Por eso afirma Leibniz en una carta a Clarke que «hablar de dos cosas indiscernibles es hablar de la misma cosa bajo dos nombres»[41]. Este principio se basa en la tesis del atomismo sustancial –átomos formales, puntos metafísicos o unidades últimas constitutivas de la realidad–, con la consiguiente refutación del atomismo material. Pero, además, el principio de identidad de los indiscernibles deriva del principio de razón suficiente: «de este gran principio –escribe Leibniz refiriéndose al de razón suficiente– infiero entre otras consecuencias que no hay en la

38. *Discurso de Metafísica*, n. 19.

39. *Sobre la naturaleza misma*, n. 6, en GP, IV, p. 507.

40. *Monadología*, n. 9: «jamás se encuentran en la naturaleza dos seres que sean completamente iguales uno al otro y en los que no sea posible encontrar una diferencia interna o fundada en una denominación intrínseca».

41. Cuarta carta a Clarke, n. 6, en GP, VII, p. 372.

naturaleza dos seres reales absolutos indiscernibles entre sí, porque si los hubiera, Dios y la Naturaleza actuarían sin razón, al ordenarlos de modo diferente»[42].

Complementario de éste es el principio o ley de la continuidad, que enseña que «la naturaleza no da saltos», es decir, que «siempre se pasa de lo pequeño a lo grande, y viceversa, a través de lo intermedio (…) y que un movimiento nunca nace inmediatamente del reposo, ni se reduce a él, sino por medio de un movimiento más pequeño, al modo como nunca se acaba de recorrer una línea o longitud sin haber recorrido antes una línea más pequeña»[43]. Este principio establece que hay una gradación en la perfección de los seres, de manera que no se encuentra ningún espacio vacío y todos los seres están íntimamente unidos entre sí. El universo creado constituye un continuo de perfecciones graduadas; el cálculo infinitesimal hace posible la explicación del continuo y la tesis de la armonía preestablecida ofrece el marco más amplio –en el que el principio de identidad de los indiscernibles desempeña una función precisa– que da razón del orden y gradación entre los seres.

Por último, la crítica de la idea cartesiana de la extensión como sustancia le lleva a Leibniz a concebir el espacio como un conjunto de relaciones y no como una realidad absoluta. Anticipa así la tesis kantiana que considera el espacio y el tiempo como formas ideales que derivan de la subjetividad.

4. Metafísica

a) *Las posibilidades o esencias*

La metafísica leibniziana en su referencia al fundamento se muestra como una teoría de la posibilidad, en la que la noción misma de posible comprende el entero ámbito de las esencias y tiene un significado preexistencial.

42. Quinta carta a Clarke, n. 21, en GP, VII, p. 393.
43. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, prefacio, en GP, V, p. 49.

En un sentido amplio, Leibniz identifica esencia, realidad y posibilidad. Son numerosos los textos en los que explícitamente se refiere a los «posibles o esencias», que considera reales. No obstante, cada posible o esencia encierra en sí misma una impronta existencial, ya que «en las cosas posibles, o sea, en la posibilidad misma o esencia, hay cierta exigencia, o por decirlo así, una pretensión a la existencia; en una palabra, que la esencia tiende por sí misma a la existencia»[44].

La posibilidad misma de la esencia, que se configura como su principio, viene dada por la no-contradicción intrínseca, o no-imposibilidad de los términos. Se trata, por tanto, de una posibilidad lógica que Leibniz, sin embargo, considera real u ontológica. Posible es así lo no-imposible y, en definitiva, lo meramente pensable: «llamo posible a todo lo que es perfectamente concebible y que, por consiguiente, tiene una esencia, una idea, sin considerar si el resto de las cosas le permite llegar a ser existente»[45]. La in-contradicción que constituye a una esencia y, por tanto, la hace aparecer con una exigencia o pretensión de existir, no basta para que la esencia exista. Lo que constituye el principio de la existencia es, dice Leibniz, la cantidad de esencia o grado de perfección que cada esencia posee, de ahí que cada esencia tienda a la existencia en proporción a la cantidad de esencia o de realidad que contiene: cuanto mayor sea su perfección, más cerca se encuentra de la existencia[46]. Tiene lugar entonces un «combate entre los posibles, todos los cuales pretenden existir»[47]; este combate, explica Leibniz, es ideal y consiste en un conflicto de razones en el entendimiento divino, la *regio idearum* o lugar en el que los posibles son reales o, por decirlo de algún modo, existen en cuanto posibles. En esa pugna por la existencia, sólo la alcanzan aquellos posibles que, juntos, contienen la mayor realidad, perfección e inteligibilidad. Frente a Spinoza, Leibniz mantiene que no todo posible existe, pues para ello se requiere además la composibilidad o compatibilidad entre los posibles; aquí entra en juego el principio de razón suficiente, que es el principio del existir y que depende

44. *Sobre la originación radical de las cosas*, en GP, VII, p. 303.

45. Carta a Bourguet, diciembre de 1714, en GP, III, pp. 573-574. En otra carta a Bourguet, escrita probablemente a finales de 1712, escribe: «cuando digo que hay una infinidad de mundos posibles, entiendo que no implican contradicción, como puede haber romanos que no existen nunca y que, sin embargo, son posibles. Para ser posibles basta la inteligibilidad» (GP, III, p. 558).

46. *Sobre la originación radical de las cosas*, en GP, VII, p. 304: «todos los posibles tienden con igual derecho a existir en proporción a su realidad, de igual manera que con el mismo derecho todos los cuerpos tienden a descender en proporción a su realidad».

47. *Teodicea*, n. 201.

no del entendimiento divino, sino de la voluntad de Dios que elige. Ahora bien, Dios no elige caprichosamente; al contrario, en su elección sigue la ley de lo mejor pues, de otro modo, señala Leibniz, actuaría imperfectamente. En suma, «hay que distinguir entre lo que Dios puede y lo que quiere; lo puede todo, quiere, en cambio, lo mejor»[48]. Como se indicó más atrás, Leibniz no matiza la diferencia que existe entre hacer lo mejor y hacerlo del mejor modo posible y pone así en peligro la libertad de Dios –y, consiguientemente, su omniperfección–, ya que en último término son los posibles –y su cantidad de esencia o de realidad– los que determinan la elección divina. Dios estaría obligado por una necesidad moral –no, ciertamente, metafísica– a hacer las mejores cosas, sin poder dejar de hacerlo así. La elección divina es sólo el principio extrínseco o razón suficiente de la existencia que presupone, a su vez, un principio intrínseco, constitutivo último del posible como tal, por parte de la esencia misma.

La tesis leibniziana cuestiona la creación de la nada que, sin embargo, el propio Leibniz defiende. La elección de lo mejor funda la doctrina del *optimismo* que sostiene que éste es el mejor de los mundos posibles y que encuentra su mejor resumen en el parágrafo 55 de la *Monadología*, donde, tras haber afirmado que cada posible tiene derecho a pretender la existencia en la medida de la perfección que encierra, escribe: «he aquí la causa de la existencia de lo mejor, que Dios conoce en virtud de la sabiduría, elige en virtud de su bondad y produce en virtud de su potencia».

En el sistema leibniziano la necesidad está del lado de las esencias o posibilidades, del principio de contradicción, mientras que la contingencia se dice de las cosas existentes. La posibilidad desempeña un papel determinante porque la necesidad es entendida, en términos absolutos, como la posibilidad total o la totalidad de las posibilidades y se identifica últimamente con Dios. Hay una devaluación de la noción de existencia que, aun concebida como una perfección, no es ya la perfección de todas las perfecciones, sino que adopta más bien el carácter de algo añadido o accidental que es precedido –ontológicamente– por la posibilidad.

La realidad de lo posible encuentra su garantía y fundamento en Dios, que es «el origen, no sólo de las existencias, sino también de las esencias, en tanto que son reales, o de aquello que en la posibilidad hay de real (…) ya que sin él no habría nada real en las posibilidades, y no sólo nada

48. Carta a J. Bernoulli, 21.II.1699, en ed. Gerhardt (*Mathematische Schriften*, vol. III, p. 574).

existente, sino tampoco nada posible»[49]. Es preciso observar que Leibniz se refiere a lo que hay de real en la posibilidad, es decir, a esa realidad o cantidad de esencia en cuanto principio de la existencia; pero las esencias posibles en sí mismas, como internamente incontradictorias, no son producidas por Dios, son increadas: coinciden con Dios y están en Dios, en su Entendimiento Absoluto, pero no dependen de la voluntad divina; se ofrecen como objeto al entendimiento divino –no son producidas por él– y de algún modo existen independientemente de él.

b) *Las mónadas*

El descubrimiento de la sustancia individual constituye, como se ha dicho, un punto de inflexión decisivo en el desarrollo del pensamiento leibniziano, que adoptará desde entonces un carácter predominantemente metafísico. A la dilucidación y elaboración de la teoría de la sustancia dedica Leibniz una de sus obras más conocidas, la *Monadología*, que constituye un completo resumen de su metafísica.

El término *mónada* lo empleó Leibniz por vez primera en 1697; etimológicamente, procede del griego y significa unidad. Por mónada entiende «una sustancia simple que integra los compuestos; simple, es decir, sin partes»[50]. Además de la simplicidad y unidad, la mónada se define por su inextensión, indivisibilidad, inmaterialidad. Estas características distinguen el sistema leibniziano del atomismo materialista que algunos filósofos anteriores a él –como Bacon y Gassendi– habían rehabilidado. Asimismo, la pluralidad de sustancias simples o mónadas que Leibniz admite va en contra de la unicidad de la sustancia spinoziana y del dualismo de Descartes. Las mónadas son, escribe Leibniz, «los verdaderos átomos de la naturaleza y, en una palabra, los elementos de las cosas»[51].

La primera definición de sustancia, según se ha dicho, aparece ya en 1686, en el *Discurso de Metafísica*. Pero entre esta obra y la *Monadología* hay una diferencia que interesa resaltar, pues en el *Discurso* se parte de la noción de Dios como Ser absolutamente perfecto, mientras que en la *Mo-*

49. *Monadología*, n. 43.
50. *Ibíd.*, n. 1.
51. *Ibíd.*, n. 3.

nadología, que representa la etapa más madura de la especulación leibniziana, el punto de partida es la existencia de una pluralidad de sustancias, a la que llega mediante la observación de la realidad natural, con lo que en cierto modo recupera la perspectiva realista de la filosofía de tradición aristotélica. No obstante, esas sustancias o mónadas se revisten de una serie de características que constituirán la originalidad del sistema de Leibniz.

La unidad, que es lo que más propiamente define a la mónada, tiene como consecuencia la independencia y autonomía de ésta. De modo gráfico afirma Leibniz que «las mónadas no tienen en absoluto ventanas por las que pueda entrar o salir algo»[52], no pueden sufrir alteración o cambio por obra de otra criatura y tampoco tienen comienzo ni fin, son eternas e incorruptibles: sólo pueden ser aniquiladas por Dios, que las ha creado[53]. Todas las mónadas son diferentes entre sí y su diferencia se basa en un principio interno que constituye la fuerza activa de cada una y que se identifica con ella. Las mónadas no son, pues, inertes, sino que están sujetas a un cambio continuo que se sigue de ese principio interno.

Las cualidades y acciones internas que distinguen a las mónadas entre sí son las *percepciones* y las *apeticiones*. Por *percepción* entiende Leibniz la representación de lo compuesto en lo simple o de lo múltiple en lo uno; tiene un carácter pasivo e indica la perfecta conformidad de cada mónada con el conjunto del universo, ya que cada una de ellas «representa exactamente a su manera el universo según un cierto punto de vista»[54]. Esta representación es, sin embargo, confusa, pues de lo contrario cada mónada sería una divinidad, señala Leibniz; de este modo, «aunque cada mónada creada representa todo el universo, no obstante, representa más distintamente el cuerpo que, en particular, tiene asignado y cuya entelequia constituye»[55].

Hay, pues, una conformidad o acuerdo general de todas las mónadas en cuanto al objeto de la percepción: cada una de ellas expresa el universo. Leibniz reprocha a los cartesianos «no haber tenido en cuenta para nada

52. *Ibíd.*, n. 7.

53. Las mónadas reciben diversas denominaciones en los escritos de Leibniz: almas, entelequias, fuerzas primitivas, formas sustanciales, sustancias simples, vidas, espíritus, autómatas espirituales o formales, puntos metafísicos, átomos de sustancia.

54. *Nuevo sistema de la naturaleza y de la comunicación de las sustancias*, n. 14, en GP, IV, p. 484.

55. *Monadología*, n. 62.

las percepciones de las que no nos apercibimos. A causa de esto también han creído que solamente los espíritus eran mónadas y que no había almas de las bestias ni otras entelequias»[56]. La postura de los cartesianos les llevó a afirmar que los cuerpos –incluido el cuerpo humano– eran puras máquinas o autómatas; Leibniz opone a esta teoría su tesis del automatismo espiritual, común a los seres dotados de conciencia de sí y a los privados de ella, que permite interpretar su teoría monádica –y, por extensión, su entera filosofía– como *panpsiquismo*, según el cual «en el universo no hay nada inculto, nada estéril, nada muerto, ningún caos, ninguna confusión, excepto en apariencia»[57]. Los miembros de cada cuerpo vivo «están llenos de otros vivientes, plantas y animales, cada uno de los cuales tiene, a su vez, su entelequia o alma dominante»[58]. La unión entre las diversas mónadas que componen un cuerpo es explicada por Leibniz mediante una entidad especial que recibe el nombre de «vínculo sustancial» y que considera metafísicamente independiente de las mónadas, pero físicamente dependiente de ellas, en cuanto que éstas influyen sobre él y así puede el vínculo ejercer su función propia de ligamen o unión[59].

Por lo que respecta al acto de percibir, Leibniz distingue la percepción propiamente dicha o percepción inconsciente y la percepción consciente, que denomina *apercepción*: «si se quiere llamar alma a todo lo que tiene *percepciones* y *apetitos* en el sentido general que acabamos de explicar, entonces todas las sustancias simples o mónadas creadas podrían llamarse almas; pero como la *apercepción* es algo más que una simple percepción, estoy de acuerdo en que basta el nombre general de mónadas o entelequias para las sustancias simples que sólo gocen de eso, y que se llamen *almas* solamente aquellas cuya percepción es más distinta y va acompañada de memoria»[60].

56. *Ibíd.*, n. 14.

57. *Ibíd.*, n. 69. En la *Monadología* se encuentran varios textos que reflejan este *panpsiquismo*: «en la más mínima porción de materia hay un mundo de criaturas, de vivientes, de animales, de entelequias, de almas» (n. 66); en el n. 67 describe cada porción de materia como «un jardín lleno de plantas y como un estanque lleno de peces»; asimismo, en el n. 56 define la mónada como «un perpetuo espejo viviente del universo». Quizá la mejor expresión del *panpsiquismo* se encuentra en esta breve afirmación de su *Teoría del movimiento abstracto* (en GP, IV, p. 230): «todo cuerpo es una mente momentánea».

58. *Ibíd.*, n. 70.

59. Sobre este tema en Leibniz y sus orígenes escolásticos, cfr. BOEHM, A., *Le «vinculum substantiale» chez Leibniz*, Vrin, París, 1962. Para los textos de Leibniz, es preciso acudir sobre todo a su correspondencia con Des Bosses.

60. *Monadología*, n. 19.

La *apetición* es, en cambio, el «principio interno que produce el paso o el cambio de una percepción a otra»[61]; tiene un carácter activo en cuanto que es la tendencia de una percepción a otra. La multiplicidad de modificaciones no contradice la simplicidad de la sustancia; aquéllas se encuentran juntas en una misma sustancia, escribe Leibniz, y «deben consistir en la variedad de las relaciones con las cosas que están fuera. Ocurre como en un *centro* o punto que, por simple que sea, se encuentra en él una infinidad de ángulos formados por las líneas que en él concurren»[62].

Las mónadas son esencialmente activas y el universo mismo es un conjunto de seres vivos, cada uno de los cuales tiene una entelequia primera o fuerza interna, que es su principio de vida. Entre las mónadas se da una infinidad de grados, de acuerdo con el principio de continuidad y el de identidad de los indiscernibles: todo está lleno y las sustancias se distinguen entre sí en virtud de su cantidad de esencia, de manera que hay una jerarquía estricta entre las cosas por razón del grado de perfección que implican[63]. La graduación comienza en las simples mónadas que sólo tienen percepción sin apercepción o conciencia, a las que siguen las mónadas dotadas de percepción, conciencia y memoria, y culmina en las mónadas que reciben el nombre de almas racionales o *espíritus*, pues constan, además, de razón. Estas se diferencian de las almas en general en que no son sólo «espejos vivientes o imágenes del universo de las criaturas», sino además «imágenes de la divinidad misma o del Autor mismo de la naturaleza (…), siendo cada espíritu como una pequeña divinidad en su ámbito»[64].

c) *La armonía preestablecida*

Leibniz niega que una sustancia influya realmente en otra y rechaza asimismo la solución de Malebranche al problema de la comunicación de

61. *Ibíd.*, n. 15.

62. *Principios de la naturaleza y de la gracia*, n. 2, en GP, VI, p. 598.

63. *Sobre la originación radical de las cosas*, en GP, VII, p. 303: «la perfección no es más que la cantidad de esencia». Respecto a la graduación entre las mónadas, escribe en los *Nuevos ensayos* (libro IV, cap. 16, n. 12): «en la naturaleza todo va por grados y nada por saltos, y esta regla referente a los cambios es una parte de mi ley de la continuidad».

64. *Monadología*, n. 83.

las sustancias. En el *Nuevo sistema de la naturaleza y de la comunicación de las sustancias*, de 1695, describe así su propia tesis: «como estaba obligado, pues, a convenir en que no es posible que el alma o alguna otra auténtica sustancia pueda recibir algo de afuera, si no es debido a la omnipotencia divina, me vi conducido insensiblemente a una opinión que me sorprendió, pero que parece inevitable y que, en efecto, posee grandes ventajas y una belleza muy considerable. Es preciso decir, por tanto, que Dios ha creado en primer lugar el alma o cualquier otra unidad real, de manera que todo nazca en ella de su propio fondo mediante una perfecta *espontaneidad* respecto de sí misma y, sin embargo, con una perfecta *conformidad* con las cosas exteriores»[65]. La conformidad de cada mónada con el resto del universo es debida al plan de una inteligencia ordenadora que establece de antemano la armonía que existe entre las percepciones de la mónada y los movimientos de los cuerpos. La tesis de la armonía preestablecida «permite –escribe Leibniz– que los cuerpos actúen como si (por imposible) no hubiera almas, y que las almas actúen como si el uno influyese en el otro»[66]. Esta influencia mutua no es real, sino ideal o aparente y «no puede surtir efecto más que mediante la intervención de Dios, por cuanto que, en las ideas de Dios, una mónada postula, con razón, que Dios, al regular las restantes desde el comienzo de las cosas, la tenga en cuenta. Pues, como una mónada creada no puede influir físicamente en el interior de otra, no hay otro medio sino éste por el que una pueda depender de la otra»[67]. La acción recíproca entre dos criaturas pasa necesariamente por Dios, quien «al comparar entre sí dos sustancias simples, encuentra en cada una de ellas razones que le obligan a adaptar la una a la otra»[68].

Para ejemplificar la tesis de la armonía preestablecida y diferenciarla de las teorías de otros autores, Leibniz acude en varios lugares a la comparación de Dios con un relojero que sincroniza perfectamente dos relojes, no mediante la influencia de uno sobre otro –sería la tesis de la filosofía vulgar, según Leibniz–, ni mediante la continua asistencia de un hábil obrero que los sincronice a cada momento –figura ésta que representa el sistema de las causas ocasionales–, sino mediante una verdadera armonía preestablecida según la cual Dios hace de modo tan perfecto el mecanismo

65. *Nuevo sistema de la naturaleza y de la comunicación de las sustancias*, n. 14, en GP, IV, p. 484.

66. *Monadología*, n. 81.

67. *Ibíd.*, n. 51.

68. *Ibíd.*, n. 52.

de cada reloj que puede asegurarse su exactitud. De modo semejante, «Dios ha formado desde el comienzo cada una de las sustancias de una manera tan perfecta y las ha regulado con tanta exactitud que cada sustancia, sin seguir más que sus propias leyes que ha recibido con su propio ser, se conforma sin embargo con las otras, como si hubiera una influencia mutua o como si Dios interviniera siempre y no sólo mediante el concurso general»[69].

Hablando con rigor, explica Leibniz, «no existe causa exterior que actúe sobre nosotros, excepto Dios solo; y sólo Él se comunica con nosotros inmediatamente en virtud de nuestra dependencia continua. De donde se sigue que no existe otro objeto externo que toque nuestra alma y que excite inmediatamente nuestra percepción»[70]. Este texto, si bien no pertenece a la etapa de madurez del pensamiento leibniziano, anticipa una idea que permanecerá en su sistema definitivo, según la cual la influencia recíproca entre las mónadas no es real, sino ideal, como hemos visto, y encuentra su explicación última en Dios considerado como «Arquitecto de la máquina del universo»[71]. Cabe entonces preguntarse si el sistema de Leibniz se aparta realmente de los presupuestos fundamentales del ocasionalismo, como pretende, o equivale más bien a una transposición del mismo[72]. No obstante, es innegable el empeño de Leibniz por acentuar que las criaturas tienen una acción propia y no se reducen a ser meras ocasiones para la acción divina.

La polémica en torno al panteísmo spinoziano, que ya se había desatado, y las acusaciones de spinozismo dirigidas contra Malebranche constituyen un punto de referencia que Leibniz no deja de tener en cuenta. Además, la noción misma de sustancia identificada con su actividad, que constituye uno de los pilares del sistema, se tambalearía al negarle su acción propia. La tesis de la armonía preestablecida hace posible una autonomía por parte de las sustancias y una explicación de la comunicación entre ellas que pasa necesariamente por Dios, quien en el instante de la creación de cada sustancia imprime en ellas una naturaleza o fuerza

69. GP, IV, p. 501.

70. *Discurso de Metafísica*, n. 28.

71. *Monadología*, n. 87.

72. Así lo entiende J. Moreau, *L'univers leibnizien*, Vitte, Prís, 1956, p. 178, basándose en el siguiente texto del *Nuevo sistema de la naturaleza y de la comunicación de las sustancias*, n. 13: «es muy cierto que, si se habla con rigor metafísico, no hay influencia real de una sustancia creada en otra y que todas las cosas, con todas sus realidades, son producidas continuamente por el poder de Dios» (GP, IV, p. 483).

interna que le permite «producir con orden (...) todo lo que le ha de suceder, es decir, todas las apariencias o expresiones que tendría, y esto sin ayuda de criatura alguna»[73]. Se plantea así de nuevo el problema del determinismo, o la conciliación de la libertad del hombre con la regulación de todas las mónadas –incluidas los espíritus– por parte de Dios.

5. TEODICEA

Bajo el título de *Ensayos de Teodicea* publicó Leibniz en 1710 uno de sus escritos más relevantes. El término «teodicea», que en su sentido etimológico significa una justificación de Dios, fue acuñado por Leibniz para defender la bondad de Dios frente a las objeciones de Bayle y ha pasado a tomarse en un sentido más amplio como sinónimo de «teología natural». Si bien es en la *Teodicea* donde se encuentra el tratamiento más extenso de la doctrina leibniziana sobre Dios, es preciso acudir también al resto de sus obras, en las que la noción de Dios ocupa un lugar privilegiado. En primer lugar, se examinarán los argumentos leibnizianos para demostrar la existencia de Dios y luego se tratará lo concerniente a la esencia divina.

a) *La existencia de Dios. Argumentos demostrativos*

En la obra de Leibniz se encuentran numerosas formulaciones –algunas de ellas no desarrolladas– de los diferentes argumentos de la existencia de Dios que consideraba propiamente demostrativos. Debido al carácter en cierto modo apologético de su obra y de su misma actuación pública, puede decirse que Leibniz no rechaza ningún argumento clásico, sino que, al contrario, piensa que «casi todos los medios que se han utilizado para demostrar la existencia de Dios son buenos, y podrían servir si fuesen perfeccionados»[74]. En el trabajo de corrección y perfeccionamiento de esas

73. *Nuevo sistema de la naturaleza y de la comunicación de las sustancias*, n. 15, en GP, IV, p. 485.

74. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, libro, IV, cap. 10, n. 7.

pruebas demostrativas no falta la impronta netamente original que permite hablar de nuevos argumentos –pese a la innegable relación que guardan con las demostraciones tradicionales–, como es el caso, por ejemplo, del argumento de la armonía preestablecida.

Argumento cosmológico

El argumento cosmológico adopta en Leibniz numerosas formulaciones; quizá una de las más representativas sea la que propone en el parágrafo 7 de la *Teodicea*: «Dios es la primera razón de las cosas, puesto que como ellas son limitadas –al igual que todo lo que vemos y experimentamos–, son contingentes y no tienen en sí nada que exprese su existencia necesaria (…). Es necesario, pues, buscar la razón de la existencia del mundo, que es el conjunto entero de las cosas contingentes; y hay que buscarla en la sustancia que posea en sí misma la razón de su existencia, la cual, por consiguiente, es necesaria y eterna».

En el texto aparecen todos los elementos integrantes de la prueba: el punto de partida, que es la contingencia de las cosas, la premisa o nervio probativo –el principio de razón suficiente– y la conclusión: Dios como *ens a se*, es decir, como el Ser que posee en sí mismo la razón de su existencia y que, por consiguiente, es un ser necesario.

El principio de razón suficiente tiene para Leibniz validez universal y se aplica también a Dios, que es razón suficiente de sí mismo y, por ende, de todas las cosas creadas. En el planteamiento leibniziano opera, pues, un concepto de razón que contiene y subsume en sí al de causa y que expresa del modo más amplio la noción de causalidad en general. Es una manera de proceder que vimos ya en Descartes y que responde al planteamiento racionalista.

Este argumento por la contingencia o argumento cosmológico, aunque guarda semejanzas con las clásicas tres primeras vías de Tomás de Aquino –especialmente con la tercera– basadas también en la contingencia, se diferencia de ellas en la noción misma de contingencia, que en Leibniz es entendida en un sentido primordialmente lógico –como lo que no es contradictorio–, mientras que en Santo Tomás se trata de una contingencia real. Asimismo, el principio de razón suficiente al que se somete el mismo

Dios no es parangonable al principio de causalidad que concluye en Dios como causa incausada.

Argumento de la armonía preestablecida

El argumento por la armonía preestablecida constituye una reelaboración propia, adaptada a su sistema, de la prueba clásica por la finalidad, a la que pretende dotar de un mayor vigor demostrativo. Lo considera «una de las más bellas e incontestables pruebas de la existencia de Dios»[75].

En los diversos textos en que aparece este argumento puede decirse que falta, propiamente, una formulación que contenga un proceso demostrativo acabado. El argumento aparece más bien como algo patente que de modo inmediato pone de relieve la tesis de la armonía universal, como por ejemplo, en este pasaje del *Nuevo sistema de la naturaleza*: «Esta hipótesis [se refiere a la armonía o acuerdo perfecto entre todas las sustancias] también proporciona una nueva prueba de la existencia de Dios, prueba que posee una claridad sorprendente. Pues ese acuerdo perfecto de tantas sustancias que carecen de toda comunicación entre sí sólo puede provenir de la causa común»[76]. La armonía por la cual cada sustancia o mónada expresa, desde un determinado punto de vista, el universo entero es el punto de partida de la prueba. Es una armonía que lo abarca y lo penetra todo –es la unidad en la variedad– y adquiere un alcance universal; no es tanto una unidad física, empírica, cuanto metafísica, que encuentra su expresión más apropiada en el sistema mismo de Leibniz y en su noción de mónada.

El rechazo de la interacción entre las sustancias hace necesario acudir a una inteligencia superior ordenadora que establece previamente esa armonía, de manera que la tesis de la armonía preestablecida constituye, al mismo tiempo, una demostración de la existencia de Dios, como el propio Leibniz reconoce: «mi sistema es una nueva prueba de la existencia de

75. Quinta carta a Clarke, n. 87, en GP, VII, p. 411.

76. *Nuevo sistema de la naturaleza y de la comunicación de las sustancias*, n. 16, en GP, IV, p. 486.

Dios, del cual prueba al mismo tiempo la sabiduría más allá de todo lo que se había concebido»[77]. En definitiva, Dios es «la razón última de las cosas o la armonía universal»[78]. Para quien escribió que «existir no es otra cosa que ser armónico»[79], la existencia resulta una mera consecuencia de un *a priori*, la armonía preestablecida, que otorga al mundo creado su inteligibilidad. Esta prueba leibniziana, que en su formulación aparece como una prueba *a posteriori*, viene sin embargo exigida por la doctrina misma de la armonía preestablecida, que no es sino una condición *a priori* del propio sistema de Leibniz.

Argumento de las verdades eternas

Leibniz propone un nuevo argumento con referencia explícita a San Agustín: la prueba por las verdades eternas. Para Leibniz las verdades eternas, o esencias o posibilidades, «llevan consigo la razón determinante y el principio regulador de las existencias mismas y, en una palabra, las leyes del universo. Así, esas verdades necesarias, por ser anteriores a las existencias de los seres contingentes, tienen que estar fundadas en la existencia de una sustancia necesaria»[80], es decir, en Dios. En el trasfondo de esta prueba late el presupuesto de la noción de verdad eterna o posible, que es *a priori* y remite directamente a Dios, cuya existencia es, precisamente, lo que se pretende demostrar.

Las verdades eternas son concebidas por Leibniz como realidades que están en Dios –cuyo entendimiento es la razón de las ideas o verdades– y que poseemos de modo innato; no pueden ser probadas por la inducción ni recurriendo a la experiencia sensible. Son expresiones de la misma sustancia divina y constituyen así una prueba de su existencia.

77. Carta a Jaquelot, 9.II.1704, en GP, III, p. 464.
78. Carta al Duque Juan Federico, en GP, I, p. 61.
79. Vid. supra, n. 3.
80. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, libro IV, c. 11, n. 14.

Argumento ontológico

En los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* Leibniz considera un acierto que Descartes haya vuelto a poner en circulación el argumento anselmiano para demostrar la existencia de Dios –que desde Kant se conocerá como «argumento ontológico»–, del que afirma que es una demostración «en verdad muy bella e ingeniosa, pero que sigue teniendo algunos puntos que perfeccionar»[81].

La aceptación por Leibniz del argumento cartesiano exige, pues, su perfeccionamiento con el fin de dotarle de una evidencia matemática. Se trata de una corrección que deja a salvo el acuerdo en lo fundamental: la admisión de que poseemos la idea innata de Dios. La crítica de Leibniz se basa en que la demostración cartesiana sólo es procedente si se concede que el Ser perfectísimo o Ser necesario es posible; es decir, el argumento ontológico –según Leibniz– sólo llega a probar que «supuesto que Dios es posible, existe» y proporciona, por tanto, una conclusión demostrativa moral, pero no metafísica. Lo que es preciso demostrar es, justamente, la posibilidad misma de Dios, o sea, que la idea del ser omniperfecto no implica contradicción.

El argumento ontológico adquiere en Leibniz el estatuto de una prueba por la posibilidad, que puede formularse así: «sólo Dios (o el Ser Necesario) goza del siguiente privilegio: Es preciso que exista, *si es posible*. Y como nada puede impedir la posibilidad de lo que no contiene ningún límite, ninguna negación y, por consiguiente, ninguna contradicción, esto sólo basta para conocer la existencia de Dios *a priori*»[82]. Leibniz deduce *a priori* la existencia que estaba contenida virtualmente en la exigencia de existir del posible o esencia, pero con la diferencia de que en el caso de Dios no se contiene sólo de modo virtual, sino actual: de la idea misma de Dios como posible se infiere su existencia necesaria. Esa posibilidad de la idea de Dios es una posibilidad meramente lógica, no-contradictoria; de manera que, en último término, el argumento leibniziano sólo demuestra que el concepto de Dios es posible, que tiene una existencia lógica o pensada.

81. *Ibíd.*, libro IV, c. 10, n. 7.
82. *Monadología*, n. 45.

b) *La esencia de Dios. Constitutivo y atributos de Dios*

La consideración de Dios constituye el vértice del sistema leibniziano, donde se muestra como un ente por sí (*a se*), razón última o armonía universal de todas las cosas: «Dios es la primera Razón de las cosas (…), la sustancia que lleva en sí la razón de su existencia y que, por consiguiente, es necesaria y eterna»[83]. Constituye, por tanto, «la Unidad Primitiva o la sustancia simple originaria, de la que todas las mónadas creadas o derivadas son producciones»[84]. Es la unidad dominante del Universo, creadora y superior a él, «extramundana». En Dios se da «la *Potencia*, que es el origen de todo; además, el *Conocimiento*, que contiene el pormenor de las ideas; y, finalmente, la *Voluntad*, que efectúa los cambios o producciones según el principio de lo mejor. Y esto es lo que se corresponde con lo que en las mónadas creadas hace el sujeto o la base, la facultad perceptiva y la facultad apetitiva»[85]. Puede, por consiguiente, considerarse a Dios como la primera mónada, en la que esos atributos son infinitos y absolutamente perfectos.

Leibniz admite que en Dios hay identidad de esencia y existencia, pero considera que la esencia de algún modo precede a la existencia, en cuanto que la envuelve o contiene. Surge entonces la noción de aseidad divina como constitutivo formal de Dios –Dios como *ens a se*–, que aparece con claridad en el siguiente texto de su conversación con Eckhard, de 1677: «ésta es la definición de Dios: es un Ente por sí (*Ens a se*), o que tiene la existencia por sí mismo, es decir, por su esencia»[86]. La tesis leibniziana viene exigida por la absolutización del principio de razón suficiente, aplicado incluso a Dios. En este sentido, Dios –la esencia de Dios– es razón suficiente de sí mismo –de su existencia–, de modo semejante a como Descartes y Spinoza concebían a Dios como *causa sui*. Hay un texto de 1675 en el que Leibniz expresamente afirma que «Dios entiende porque actúa en sí mismo. Y actúa en sí mismo porque es causa de sí (*causa sui*). Las restantes inteligencias no se producen a sí mismas»[87]. La causa no debe entenderse aquí en sentido ontológico, sino lógico, lo cual no impide mantener una anterioridad de la esencia divina sobre su existencia. En

83. *Teodicea*, n. 7.
84. *Monadología*, n. 47.
85. *Ibíd.*, n. 48.
86. GP, I, p. 212.
87. *Sobre la mente, el universo, Dios*, ed. de la Academia, Berlín, 1980, vol. VI, 3, p. 465.

Leibniz se encuentra vigente el principio racionalista que reduce la causa a razón explicativa (*causa sive ratio*).

Con respecto a los atributos de Dios, Leibniz admite una prioridad del entendimiento sobre la voluntad: «su entendimiento es la fuente de las esencias y su voluntad el origen de las existencias»[88]. Hay, por tanto, una distinción formal entre el entendimiento y la voluntad divinos. En una carta que le envió Eckhard en 1677 admitía éste una desemejanza entre el entendimiento y la voluntad del hombre, pero, en cambio, negaba que en Dios se diera una precedencia de uno sobre otro, ni siquiera según la razón; en las anotaciones que Leibniz escribe al margen, afirma: «en absoluto, pues siempre el entender y el querer difieren formalmente; o, de lo contrario, ignoro qué significa entender y querer»[89]. Para Leibniz la voluntad divina es una cierta consecuencia del entendimiento: Dios sólo quiere lo que conoce que es perfectísimo; por eso, escribe en otra anotación: «establecer una voluntad que no suponga el conocimiento de lo querido es un juego de palabras»[90]. En Dios hay, por consiguiente, diferencia formal entre su potencia, su entendimiento y su voluntad. Por su poder o fuerza, Dios existe necesariamente; mediante su entendimiento comprende todos los posibles y en el amor o voluntad por el que elige el mejor entre los posibles reside el origen de las verdades contingentes, de modo que «la voluntad nace cuando la fuerza está determinada por la luz (del entendimiento)»[91].

La consecuencia del planteamiento leibniziano es un cierto antropomorfismo de la noción de Dios, que –en virtud de sus postulados racionalistas– le lleva a rechazar la tesis clásica de la teología negativa, según la cual, en último extremo, de Dios conocemos más lo que no es que lo que es, debido a la infinita distancia entre las perfecciones tal como Dios las posee y la limitación en que se encuentran participadas en la criatura. Así, refiriéndose a la bondad y justicia de Dios, afirma que «a veces se habla de ellas como si no tuviéramos de ellas idea ni definición alguna. Pero en ese caso no tendríamos tampoco fundamento para atribuirle esos atributos (…). Su bondad y su justicia, así como también su sabiduría, no difieren de las nuestras más que porque son infinitamente más perfectas»[92]. A jui-

88. *Teodicea*, n. 7.
89. El texto se encuentra en la ed. de la Academia, Berlín, 1972, vol. II, 1, p. 355.
90. *Ibíd.*
91. Carta a Morell, 29.IX.1698, en Grua, G., *Leibniz. Textes inédits*, París, 1948, vol. I, p. 139.
92. *Teodicea. Discurso sobre la conformidad de la fe con la razón*, n. 4.

cio de Leibniz, la diferencia entre los atributos de Dios y los nuestros no es esencial, sino sólo de grado, con lo que implícitamente sostiene que podemos tener de Dios un conocimiento adecuado. En la filosofía clásica, la vía analógica hace posible el conocimiento de Dios, pero de modo que deja a salvo la incomprehensibilidad de su perfección. En Leibniz, la diferencia entre Dios y el hombre se reduce a la que hay entre lo infinito y lo finito, pero con el riesgo de menospreciar el significado analógico de la comparación, a favor de una diferencia de grado establecida en el seno de una consideración proclive a la univocidad.

c) *La creación*

La filosofía leibniziana admite de manera explícita la noción de un Dios creador, Unidad dominante, que «no gobierna únicamente el mundo, sino que también lo construye, o sea, lo hace y es superior al mundo»[93]. Ahora bien, teniendo en cuenta la tesis de la cantidad o grado de esencia que los posibles poseen en el entendimiento divino, en proporción a la cual contienen una mayor o menor exigencia de existencia, cabe plantearse si la creación es propiamente *de la nada* (*ex nihilo*). El decreto creador divino no es arbitrario, subraya Leibniz; antes bien, en el problema de la originación radical de las cosas se aplica lo que denomina «cierta matemática divina o mecanismo metafísico»[94]. Se trata de un proceso –meramente lógico– en el que pueden distinguirse dos momentos: uno primero en el que el entendimiento divino considera las esencias o posibles que constituyen su objeto interno y un segundo momento en el que interviene la voluntad divina, que actúa siempre según el principio de lo mejor, de manera que «si Dios no hubiera producido el mejor entre todos los mundos posibles, no hubiera producido ninguno»[95].

En un parágrafo de la *Teodicea*, a propósito del problema del mal, afirma que la región de las verdades eternas o de los posibles desempeña la función de materia cuando se trata de buscar el origen de las cosas[96]; lo mismo da a entender en otros pasajes al indicar que Dios no puede actuar

93. *Sobre la originación radical de las cosas*, en GP, VII, p. 302.
94. *Ibíd.*, p. 304.
95. *Teodicea*, n. 8.
96. Cfr. *Ibíd.*, n. 20.

sin seguir su suprema Razón y, por consiguiente, no puede dejar de elegir el mejor de los mundos posibles. Lo que la voluntad divina produce es la existencia, no la esencia de las cosas que, como posibles, poseen ya su realidad y determinación completa en el entendimiento divino y son increadas. Crear, entonces, equivale más bien a un tránsito de la posibilidad a la actualidad, como claramente da a entender el siguiente texto: «una vez admitido que el ser prevalece sobre el no ser, o sea, que hay una razón de por qué existe algo antes que nada, o sea, que debe pasar de la posibilidad al acto, de aquí se sigue que, faltando toda otra determinación, lo que se realiza es el máximo posible respecto de la capacidad del tiempo y del lugar»[97]. La creación no constituye, pues, una novedad absoluta en el ser, sino una especie de realización en cierto modo extrínseca, posterior, al principio último y constitutivo de la esencia que es su interna incontradicción[98]. Aun manteniendo la expresión clásica de «creación de la nada», no se entiende ya por ésta la nada absoluta, sino una nada de existencia que, en definitiva, introduce de modo subrepticio una cierta consistencia o positividad, meramente pensada, de la que se hace el fundamento ontológico.

La interpretación leibniziana de la doctrina de la creación que, como se ha visto, se encuentra estrechamente relacionada con la teoría de las posibilidades o esencias y con la tesis del optimismo, tiene como trasfondo la cuestión de la libertad divina y sus repercusiones en lo que respecta al problema de la libertad humana.

d) *La libertad y el problema del mal*

La explicación del acto creador divino deja en entredicho la libertad de Dios al crear, dado que, según la teoría leibniziana, parece que Dios se limita a producir la existencia de aquello que, en sí y como posible, contiene la mayor cantidad de esencia o realidad; se introduciría, pues, un necesitarismo en el obrar divino.

El problema de la libertad y la necesidad, que Leibniz considera uno de los dos laberintos –el otro es el del continuo y los indivisibles– en los

97. *Sobre la originación radical de las cosas*, en GP, VII, p. 304.

98. *Investigaciones generales sobre el análisis de las nociones y verdades*, n. 73, ed. Couturat, p. 376: «por existencia entendemos (…) algo sobreañadido a la posibilidad o esencia».

que nuestra razón se pierde muy a menudo, constituye el objeto de la teodicea, con especial referencia al origen del mal. A diferencia del segundo laberinto, el problema de lo libre y lo necesario no ocupa sólo a los filósofos –observa Leibniz–, sino que, por tratarse de una cuestión de ineludible aplicación práctica, plantea dificultades al entero género humano.

La *Teodicea* pretende ser una defensa de la libertad de Dios frente al *fatum* o necesitarismo ciego de las filosofías paganas, que el propio Leibniz atribuía también a Spinoza, y de la bondad divina –a la que no se le puede imputar la causa del mal–, así como de la libertad del hombre.

La polémica en torno a la libertad de Dios y del hombre había surgido ya en 1686, con el *Discurso de Metafísica*. En el parágrafo 13 de esta obra ilustra Leibniz lo que más adelante constituirá la noción de mónada afirmando que «la noción de una sustancia individual encierra de una vez para siempre todo lo que le puede ocurrir y si se considera esa noción se podrá ver en ella todo lo que verdaderamente es posible enunciar de ella, tal como en la naturaleza del círculo se pueden descubrir todas aquellas propiedades que es posible deducir de él». A través del Landgrave de Hesse, hace llegar el *Discurso* a Arnauld, para que emita su opinión. Este, refiriéndose expresamente al texto del parágrafo 13, escribe que «si eso es así, Dios ha sido libre de crear o no crear a Adán; pero una vez supuesto que haya querido crear, todo lo que desde entonces le ha ocurrido al género humano, y lo que le ocurrirá en adelante, ha debido sucederle por una necesidad más que fatal»[99]. Leibniz se defiende de la acusación de determinismo invocando la distinción entre necesidad hipotética y necesidad absoluta; con ello pretende buscar una vía media entre el necesitarismo spinozista y el voluntarismo absoluto de los nominalistas y del propio Descartes, con su tesis de la creación de las verdades eternas. La necesidad hipotética, que Leibniz denomina también necesidad moral, deja a salvo, según él, la libertad de Dios. La razón por la que las verdades de hecho o contingentes suceden de un modo más bien que de otro, siguiendo el principio de lo mejor, no es una razón que se impone a la voluntad divina determinándola, sino que sólo la inclina y salva la posibilidad de lo que no ha sido objeto de su elección: «el bien, tanto real como aparente, en una palabra, el motivo, inclina sin necesidad, es decir, sin imponer una necesidad absoluta. Pues cuando Dios, por ejemplo, elige lo mejor, aquello que no elige y que es inferior en perfección, no deja de ser posible»[100]. Como

99. Carta de Arnauld al Landgrave de Hesse, del 13.III.1686, en GP, II, p. 15.

100. Quinta carta a Clarke, n. 8, en GP, VII, p. 390.

esribe en otro lugar, «aunque (Dios) esté inclinado a obrar, no se sigue de ello que esté necesitado por esta inclinación a producir todo lo que puede. No producirá más que lo que quiere, pues su inclinación le dirige al bien»[101]. El determinismo sería moral y, según Leibniz, conciliable con la libertad divina, de manera que se ve «cómo existe libertad en el Autor del mundo, aunque hace todas las cosas de un modo determinado, ya que actúa según el principio de la sabiduría o de la perfección»[102].

Relacionado con este tema se encuentra la cuestión del origen del mal. En la *Teodicea* afirma que los antiguos atribuían la causa del mal a la materia, que consideraban increada e independiente de Dios; y se preunta: «pero nosotros, que hacemos derivar de Dios todo ser, ¿dónde enconraremos la fuente del mal? La respuesta es que debe buscarse en la natualeza ideal de la criatura, en cuanto que esta naturaleza se halla contenida en las verdades eternas que están en el entendimiento de Dios, indepenientemente de su voluntad»[103]. Leibniz admite que hay una imperfección del hombre, anterior incluso al pecado, que consiste en la propia limitación esencial de la criatura; a esto es a lo que llama *mal metafísico*. Junto a ello hay un mal físico, que consiste en el sufrimiento, y un mal moral que no es sino el pecado.

El mal metafísico, que está en la base del problema del mal, no es causado por Dios, debido a que tiene su origen –explica Leibniz– «en la posibilidad de las cosas o formas, la única cosa que Dios no ha hecho, porue no es en absoluto autor de su propio entendimiento»[104]. El mal así enendido es, pues, algo necesario, impreso en las esencias mismas de las coas, aunque no como algo positivo, sino negativo, de manera que no tiene caua eficiente, sino deficiente. La necesidad del mal metafísico hace posiles el mal físico y el moral e introduce el mal incluso en el mejor de los mundos posibles; Dios se ha visto, por lo tanto, determinado a permitir el mal, pero no a quererlo. Con una voluntad antecedente, Dios quiere el bien, mientras que con una voluntad consiguiente quiere *lo mejor*, en lo cual, no obstante, está necesariamente incluido el mal metafísico y la posiiidad del mal físico y del mal moral. De este modo, el mejor de los munos posibles es, en definitiva, aquel en el que hay menos mal, lo cual ha lleado

101. *Teodicea*, n. 199.
102. *Sobre la originación radical de las cosas*, en GP, VII, p. 304.
103. *Teodicea*, n. 20.
104. *Teodicea*, n. 380.

a algún autor a hablar de un, a primera vista paradójico, pesimismo leibniziano.

En cuanto al mal moral, Leibniz afirma que es origen de meles físicos y que Dios se limita a permitirlo. Tiene su causa próxima en la voluntad libre del hombre, aunque en último término se basa en la imperfección original de la criatura o mal metafísico[105]. El acusado racionalismo de Leibniz le lleva a buscar una razón determinante de cada acción, que encuentra en la cantidad o grado de esencia de cada mónada; según el principio de los indiscernibles, no hay dos mónadas iguales y, por consiguiente, no cabe admitir una libertad de indiferencia, de manera que la elección libre está siempre inclinada –aunque no determinada– hacia lo mejor[106]. ¿Cómo se explica entonces el mal? Leibniz lo atribuye a un conocimiento deficiente o confuso, como es, por ejemplo, el que nos proporcionan los sentidos; o lo entiende también como una perspectiva parcial y limitada que, si se sitúa en su verdadero punto de vista, encuentra su lugar adecuado y no desdice de la armonía universal: «así, las aparentes deformidades de nuestros pequeños mundos se reunifican en las bellezas del universo y no tienen nada que se oponga a la unidad del principio universal infinitamente perfecto; al contrario, aumentan la admiración de su sabiduría que hace que el mal sirva al mayor bien»[107]. Al concebirlo como un conocimiento deficiente –no perfectamente racional–, Leibniz reduce el mal al error o la ignorancia, en menoscabo de la responsabilidad moral del hombre, que es, precisamente la señal más clara de su voluntad libre.

105. Cfr. *Ibíd.*, n. 288.

106. Leibniz no distingue entre libertad de indiferencia, según la cual habría un perfecto equilibrio en la inclinación hacia dos fines que se presentan iguales –ejemplo clásico del asno de Buridán– y la indeterminación de la voluntad, que ha de entenderse como capacidad de autodeterminación; así, escribe que podemos querer actuar, pero en cambio no podemos decir que queremos querer, porque equivaldría a decir que «queremos tener la voluntad de querer, y de este modo seguiríamos hasta el infinito» (*Teodicea*, n. 51). La voluntad, por tanto, elige actuar, de manera que la acción depende de una elección consciente y libre, pero la elección misma es independiente del querer libre, debido al racionalismo que mantiene que nada se hace sin causa o razón determinada, todo está determinado por el principio de lo mejor: «todo está cierto y determinado previamente en el hombre como en los demás seres, y el alma humana es una especie de autómata espiritual» (*Teodicea*, n. 52).

107. *Teodicea*, n. 147.

6. La república de los espíritus o ciudad de Dios

a) *Reino de la naturaleza y reino de la gracia*

El sistema leibniziano, tal como aparece expuesto en las diversas obras que proporcionan una visión de conjunto, culmina en lo que Leibniz denomina república o sociedad de los espíritus, ciudad de Dios, monarquía universal. Esta se basa en la especial sociedad que los espíritus o almas racionales, debido a su superioridad sobre el resto de las almas ordinarias, tienen con Dios: «las almas en general son espejos vivientes o imágenes del universo de las criaturas, pero los espíritus son, además, imágenes de la divinidad misma o del Autor mismo de la naturaleza»[108]. Sólo las almas racionales pueden elevarse al conocimiento de sí mismas y de Dios y están dotadas, por tanto, de cualidad moral. Esta cualidad moral es lo que hace que Dios no sea sólo considerado como principio y causa de todas las sustancias, sino además «como jefe de todas las personas o sustancias inteligentes y como el monarca absoluto de la ciudad o república más perfecta, tal como es la del universo compuesto por todos los espíritus reunidos»[109].

El conjunto de los espíritus reunidos bajo el imperio de Dios es «un mundo moral dentro del mundo natural y lo más sublime y divino que hay en las obras de Dios»[110]. Leibniz establece un doble ámbito en el universo: el mundo natural, que es como un gran mecanismo o «máquina muy admirable»[111], y el mundo moral, que constituye la mejor república o el estado más perfecto, en el que se encuentra la máxima felicidad y alegría posibles. Esta doble dimensión se corresponde con una consideración de Dios como arquitecto y como monarca, respectivamente: «del mismo modo que antes hemos establecido una armonía perfecta entre dos reinos naturales, el de las causas eficientes y el de las finales, debemos señalar aquí también otra armonía entre el reino físico de la naturaleza y el reino moral de la gracia, esto es, entre Dios considerado como monarca de la ciudad divina de los espíritus»[112]. Aparece aquí el término de «reino de la gracia» para

108. *Monadología*, n. 83.

109. *Discurso de Metafísica*, n. 35; cfr. *Principios de la naturaleza y de la gracia*, n. 15 y *Monadología*, n. 85.

110. *Monadología*¸ n. 86.

111. *Sobre la originación radical de las cosas*, en GP, VII, p. 306.

112. *Monadología*, n. 87.

describir el mundo moral, reino que presenta una continuidad con el de la naturaleza en virtud de la armonía preestablecida, de manera que «la naturaleza misma conduce a la gracia y la gracia perfecciona la naturaleza valiéndose de ella»[113].

El problema que se plantea es si en Leibniz se identifican el reino de las causas finales y el reino moral de la gracia. Ciertamente, hay un texto –citado más atrás– en el que establece la distinción entre el reino de las causas eficientes y el de las finales en el seno del mundo natural o físico, al que se añadiría un nuevo orden, que sería el del reino moral de la gracia. El significado que se dé al término «gracia» es aquí esencial; ahora bien, en la medida en que Leibniz identifica orden moral y orden de la gracia y merced a la continuidad que establece entre naturaleza y gracia, todo parece indicar que su planteamiento más genuino sólo admite dos ámbitos: el físico o de las causas eficientes y el espiritual o moral, que es el de las causas morales. La consecuencia de ello es una absorción de lo sobrenatural en lo natural, o reducción de aquello a lo meramente espiritual no trascendente. En suma, la distinción naturaleza-gracia deriva hacia una distinción naturaleza-razón, de modo que en el último miembro de esta relación se comprende también de alguna manera lo que tradicionalmente se atribuía al orden sobrenatural. Hay, por tanto, una naturalización –que propiamente es una racionalización– de lo sobrenatural, una de cuyas muestras más claras es la noción leibniziana de «religión natural».

b) *La religión natural*

En una carta a Morell de 1698 Leibniz afirma que «la razón es la voz natural de Dios, y sólo a través de ella se debe justificar la voz de Dios revelada, a fin de que nuestra imaginación o cualquier otra ilusión no nos confunda»[114]. La razón es la que otorga legitimidad a la fe, pues, como escribe en otro lugar, es preciso que «la fe esté basada en la razón: sin eso, ¿por qué íbamos a preferir la Biblia al Corán o a los libros de los brahamanes?»[115]. Leibniz no niega una revelación estrictamente sobrenatural que exige la gracia para creer, pero tiende a minimizarla en provecho de

113. *Principios de la naturaleza y de la gracia*, n. 15, en GP, VI, p. 605.

114. En ed. Grua, vol. I, p. 138.

115. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, libro IV, c. 17, n. 23.

una pretendida religión natural, que se concibe como religión de la razón. El mal uso de la razón es lo que ha hecho que la revelación sea necesaria: «aunque no hubiera revelación pública, ni escritura, los hombres no habrían dejado de llegar a la verdadera felicidad siguiendo las luces internas naturales, es decir, la razón. Pero como los hombres usan mal de su razón, la revelación pública del Mesías se ha hecho necesaria»[116]. Cristo es quien, a juicio de Leibniz, ha convertido la religión natural en ley, otorgándole la autoridad de un dogma público. Esta religión tiene una amplitud universal, que se basa en la razón como «una luz suficiente para guiar nuestras acciones ordinarias y conducirnos al conocimiento de Dios y la práctica de las virtudes»[117] y que está por encima de toda doctrina particular y rito religioso, de manera que prescinde de ceremonias y fórmulas, reduciéndose a una obediencia a la razón. La religión natural se funda en dos verdades centrales: la existencia de Dios como razón última de las cosas y la inmortalidad del alma, que pueden ser objeto de demostración rigurosa. Se trata, por tanto, de una religión, anterior a la religión revelada, que fue la religión de los filósofos hasta que Cristo con su magisterio hizo que «la religión de los sabios se convirtiese en religión de los pueblos»[118]. Es además una religión que, como escribe Leibniz a la princesa Sofía Carlota, «sobrepasa lo que se ve tanto como la revelada»[119] y reclama para sí una fe, que llama «fe de la religión natural», consistente en confiar en la bondad, sabiduría y poder de Dios.

El racionalismo leibniziano aboca así a la idea de religión natural que tiene, ante todo, una dimensión sociológica y meramente natural, de modo que si se desea vivir cómodamente y ser útil a la sociedad, es preciso que todos los hombres den su consentimiento y acepten que «la ley de la Naturaleza es la religión Católica. Por esta ley se han formado y subsisten todas las naciones y sociedades; sus malas y locas costumbres proceden de la violación y descuido de esta ley y son permitidas por leyes positivas que se le oponen o añaden (…). La esencia misma del cristianismo consiste en la más perfecta moral, aunque los que la profesan rechacen las demás religiones. De donde concluyo que los preceptos de moral en todas las

116. Carta a Morell, 29.IX.1698, ed. Grua, vol. I, pp. 138-139.

117. *Paralelo entre la razón original o la ley de la naturaleza, el paganismo o la corrupción de la ley de la naturaleza, la ley de Moisés o el paganismo reformado y el cristianismo o la ley de la naturaleza restablecida*, ed. Grua, vol. I, p. 49. *Ibíd.*: «la razón es el principio de una religión universal y perfecta, que se puede llamar con justicia la ley de la naturaleza».

118. *Teodicea*, prefacio, en GP, VI, p. 27.

119. Carta a Sofía Carlota, en GP, VI, p. 527.

religiones han sido en el mundo anteriores a ellas y han comenzado con el hombre»[120]. Se trata, en definitiva, de una religión fuertemente secularizada que no está ya lejos de las tesis deístas y que, pese a las explícitas afirmaciones en contrario, deja en situación precaria la noción de un Dios trascendente al mundo. Puede decirse, por tanto, que Leibniz muestra «una sensibilidad religiosa distinta que se puede precisar en el hecho de que tiende a dejar de lado toda apertura hacia una instancia trascendente, sobrenatural. Dimensiones características de la vida del creyente, como la experiencia de culpa y de fe, son obviadas o reducidas por el racionalismo leibniziano»[121]. En buena medida, los presupuestos mismos del sistema, como por ejemplo los principios de razón suficiente y de continuidad, acaban por imponer una noción de religión natural que constituiría el equivalente adecuado en el reino de la moralidad a la armonía que gobierna el reino de la naturaleza. Así se llega a una religión mínima que supedita lo inexplicable y suprarracional de la revelación sobrenatural al orden construido por la razón. La revelación es entonces considerada por Leibniz como un *plus*, un añadido no estrictamente indispensable, a juzgar por este texto de una carta de 1709 a la electora Sofía: «Se envían misioneros a China a predicar la religión cristiana, y se hace bien, pero –como ya he dicho públicamente hace varios años– nos harían falta misioneros de la razón en Europa para predicar la religión natural, sobre la cual está fundada la propia revelación y, sin la cual, la revelación siempre será mal entendida. La religión de la razón es eterna y Dios la ha grabado en nuestros corazones. Nuestras corrupciones la han oscurecido y el fin de Jesucristo fue devolverle su brillo, hacer volver a los hombres al verdadero conocimiento de Dios y del alma y llevarles a la práctica de la virtud, que da origen a la verdadera felicidad»[122].

120. *Paralelo*…, ed. cit., pp. 49-50.

121. J. DE SALAS, *El problema de la secularización en Leibniz*, en «Revista de Filosofía», 1979, p. 204.

122. Carta a la electora Sofía, abril de 1709, ed. Klopp, IX, p. 300.

SEGUNDA PARTE

EL EMPIRISMO BRITÁNICO

Capítulo I

BACON

Francis Bacon nació en Londres en 1561. Era hijo del Lord Guardasellos de la reina Isabel de Inglaterra. En 1573 inició sus estudios en la Universidad de Cambridge, donde permaneció hasta 1575. Allí se sitúa, según testimonia su biógrafo, la primera reacción de rechazo de la filosofía de Aristóteles, que Bacon consideraba estéril y apta sólo para debates y disputas. Se trasladó después a París y en 1579 vuelve a Londres y emprende la carrera política. En 1603 escribe un proemio, de carácter autobiográfico, a su obra proyectada *Sobre la interpretación de la naturaleza*. Al año siguiente dedica al rey *El progreso del saber* y a partir de esta fecha escribe en poco tiempo varias de sus obras científicas y filosóficas, de las que destacan los siguientes títulos: *Sobre el avance y progreso del saber humano y divino* (1605), *Pensamientos y visiones: sobre la interpretación de la naturaleza o ciencia operativa* (1607-9), *Refutación de las filosofías* (1608). De 1613 a 1618 se produce una fulgurante ascensión en su carrera política: es nombrado Lord Canciller de Inglaterra y se le concede el título de Barón de Verulam. No obstante, en 1621 es acusado de corrupción; el reconocimiento por escrito de su culpabilidad supone el fin de su carrera política. En 1620 había publicado, tras doce años de estudio y continuas revisiones, su *Gran Instauración*, vasto proyecto dividido en seis partes: la primera, que aborda la clasificación de las ciencias y que publicará en 1623 bajo el título de: *Sobre la dignidad y progreso de las ciencias*; la segunda, acerca del método, constituye su

obra más conocida, el *Novum Organum*; la tercera comprende la historia natural y experimental para la fundación de la filosofía; la cuarta y quinta partes estaban dedicadas, respectivamente, a la aplicación de la lógica a su propio sistema y a los avances o anticipaciones de la filosofía, pero no llegaron a ser escritas, como tampoco la sexta parte, titulada «Filosofía segunda o ciencia activa», en la que pretende exponer la filosofía de la que las otras partes no son sino la preparación. El propio Bacon advierte que la sexta parte está por encima de sus posibilidades y expectativas y deja a sus sucesores la tarea de escribirla.

Vivió retirado los cinco últimos años de vida, en los que se dedicó a la actividad literaria e histórica; de esta última etapa sobresale la utopía inacabada *Nueva Atlántida* que se publicó, con muchas otras de sus obras, después de su muerte, acaecida en Londres en 1626.

1. Bacon y la nueva función asignada al saber

Bacon y Descartes pasan por ser los iniciadores del pensamiento moderno. Común a uno y otro es la conciencia de ruptura con el pasado y de la consiguiente novedad de sus planteamientos. En Bacon esta novedad pretende ser total y, como también ocurre en Descartes, va necesariamente ligada al establecimiento de un método original y a la función que dicho método debe desempeñar. En el proemio a la *Gran Instauración*, tras aludir a la imposibilidad de que los errores en que ha caído la razón humana puedan corregirse a sí mismos, observa: «quedaba una sola cosa, que se intentara la empresa con mejores medios y que se hiciera una renovación de las ciencias y las artes y de la doctrina toda humana en su conjunto, establecida en sus debidos cimientos»[1]. Pocas líneas después, ante el temor de que nadie se decida a acometer semejante tarea, manifiesta su determinación de «sacar al público todos los principios que le fue dado ultimar», no por ambición, sino porque «si le acaeciera algo de lo que es propio del hombre, quedara, sin embargo, algún proyecto y designio de la em-

1. *The works of Francis Bacon*, ed. Spedding, Ellis and Heath, London, 1857-1874 (repr. Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart, 1963), vol. I, p. 121. Citaremos por esta edición de las obras completas de Bacon, seguida del número del volumen, en caracteres romanos, y de la página.

presa que había iniciado en su mente; y para que quedara también alguna señal de su voluntad honrada y propensa al bien del género humano»[2].

Estas palabras iniciales de su obra más ambiciosa, aunque inacabada, constituyen una especie de dedicatoria al género humano, de testamento intelectual de un hombre consciente de la magnitud y proyección universal de la tarea que se había propuesto a sí mismo. Se muestran en este breve proemio algunas características que configurarán los nuevos derroteros del saber. En primer lugar, el propósito explícito de comunicar «a los vivos y a la posteridad» –como escribe en el encabezamiento– las razones que le mueven a redactar su obra. Frente al sentido elitista y un tanto esotérico de la ciencia del Renacimiento, Bacon es un precursor del valor social de la ciencia, que es obra además de una colectividad de científicos, y no de sabios aislados. Por eso, al comienzo de su libro *Sobre la interpretación de la naturaleza* escribe: «entre los beneficios que pueden hacerse a la humanidad no he encontrado ninguno más meritorio que el del descubrimiento y perfeccionamiento de las artes y cosas nuevas que mejoran la vida de los hombres»[3]. El saber adquiere así una dimensión social y pragmática que somete la verdad a la utilidad: «lo que es más útil en la práctica es más verdadero en la ciencia»[4], pues «la meta verdadera y legítima de las ciencias no es otra que la de dotar a la vida humana de nuevos inventos y recursos»[5]. Tal es la novedad que Bacon ha venido a anunciar, «para que la filosofía y las ciencias dejen de flotar en el aire y se apoyen en sólidos cimientos de experiencias de todo género y estén cuidadosamente examinadas»[6].

El carácter pragmático del saber encuentra su fundamento en una epistemología que pretende restablecer el «intercambio entre la mente y las cosas»[7] mediante un método renovado. El camino que intenta abrir es distinto al recorrido hasta entonces, pero la realidad que lo sustenta es «antigua en extremo, o sea, el mundo mismo y la naturaleza de las cosas y de la mente»[8]. La finalidad no es otra que la de permitir a la mente que pueda

2. *Ibíd.,* p. 122.

3. *O.c.*, III, p. 518.

4. *Novum Organum*, II, n. 4. Las citas del *Novum Organum* remiten a uno de los dos libros en que está dividido y al número del aforismo.

5. *Ibíd.,* I, n. 81.

6. *Ibíd.*, epístola dedicatoria, en *o.c.*, I, p. 124.

7. *Gran instauración*, proemio, en *o.c.*, I, p. 121.

8. *Ibíd.,* epístola dedicatoria, en *o.c.*, I, p. 123.

usar sus derechos respecto a la naturaleza de las cosas. El saber está, pues, al servicio del hombre y tiene como último cometido dominar la naturaleza. Ahora bien, «a la naturaleza –escribe Bacon– no se la vence si no es obedeciéndola»[9]. Obedecer significa observar cuidadosamente, estar atento a la sutileza del mundo natural, que oculta su íntima estructura a quien no se somete sino que pretende, en cambio, imponerle sus propias leyes. No obstante, el sometimiento del espíritu –«el hombre es siervo e intérprete de la naturaleza»[10]– no debe entenderse como el mero acopio de experiencias, propio de los empiristas que «a modo de hormigas, no hacen más que amontonar y usar»[11], sino que el hombre de ciencia debe «introducir un método, orden y proceso enteramente distinto para conducir y llevar adelante la experiencia»[12], que dejada a sí misma vaga errante. Sólo de este modo se da cumplimiento a la «verdadera tarea de la filosofía, la cual no se apoya sólo ni principalmente en el poder de la mente, ni guarda íntegro en la memoria el material recogido en la historia natural y en los experimentos mecánicos, sino transformado y ordenado en el entendimiento»[13]. Bacon aspira a lograr «la unión verdadera y legítima entre la facultad empírica y la racional, cuyos prolongados y manifiestos divorcios y repudios lo perturban todo en la familia humana»[14]. A pesar de estas precisiones, hay que subrayar que el papel que la observación de los datos empíricos desempeña en el sistema de Bacon es de primer orden, como lo muestra el hecho de que considera las matemáticas –que constituirían, en cambio, la clave del desarrollo de la ciencia física moderna– una ciencia auxiliar de la física o filosofía natural.

En *Pensamientos y visiones* afirma que «el poder del hombre reside sólo en la ciencia: puede tanto cuanto sabe»[15]. Más que una identificación entre saber y poder, Bacon propugna la subordinación de aquél a éste; se trata, pues, de saber para poder, sin perder de vista que «los caminos hacia el poder y la ciencia humana están muy juntos y son casi los mismos»[16]. La ambición de acrecentar el poderío humano sobre el universo es «no sólo más sana, sino más noble que las demás», afirma Bacon, y tal imperio

9. *Novum Organum*, I, n. 3.
10. *Ibíd.,* n. 1.
11. *Ibíd.,* n. 95.
12. *Ibíd.,* n. 100.
13. *Ibíd.,* n. 95.
14. *Gran Instauración*, prefacio, en *o.c.*, I, p. 131.
15. *Pensamientos y visiones*, en *o.c.*, III, p. 611.
16. *Novum Organum*, II, n. 4.

«reside por entero en las artes y las ciencias»[17]. En uno de los aforismos del *Novum Organum* confiesa: «todo lo pongo a favor de la victoria de la carrera del arte sobre la naturaleza»[18]; el valor de las ciencias consiste en su aplicación, en estar al servicio de una técnica que es la que tiene en su mano el verdadero poder del hombre en la transformación de la naturaleza, lo que le ha valido el calificativo de «filósofo de la revolución industrial»[19].

2. MÉTODO Y DIVISIÓN DE LAS CIENCIAS

La nueva función que adopta el conocimiento científico en el sistema de Bacon exige un método diferente y una división de las ciencias también original: «los descubrimientos de las ciencias hechos hasta el presente son tales que alcanzan apenas el nivel de las nociones vulgares: ahora bien, para penetrar en lo más recóndito e íntimo de la naturaleza es necesario que tanto nociones como axiomas sean abstraídos de la realidad por un camino más seguro y firme»[20].

El método o camino verdadero y aún no probado consiste, según Bacon, en «obtener los axiomas a partir de los sentidos y de los hechos particulares elevándose continua y progresivamente para llegar, en último lugar, a los principios más generales»[21]. Lo característico del método verdadero es el progresivo remontarse a los axiomas generales desde los datos empíricos, sin despreciar los axiomas medios como hace, en opinión de Bacon, el método tradicional. Rechaza, pues, toda deducción, que considera un procedimiento ilegítimo y propio de la filosofía fundada en la razón, como es la de los antiguos, cuyo método es preciso abandonar: «a los autores antiguos, o mejor dicho, a todos, quédales su gloria, ya que

17. *Ibíd.,* I, n. 129.

18. *Ibíd.,* n. 117.

19. FARRINGTON, B., *Francis Bacon, filósofo de la revolución industrial*, Ayuso, Madrid, 1971.

20. *Novum Organum*, I, n. 18.

21. *Ibíd.,* n. 19.

aquí no se establece una comparación de ingenios y capacidades, sino de métodos; y yo no desempeño papel de juez, sino de guía»[22].

La exposición del método que Bacon lleva a cabo en el *Novum Organum* consta de dos grandes partes, claramente diferenciadas: una negativa o *pars destruens* y una parte constructiva, que corresponde al libro segundo. La primera parte constituye una purificación (*emendatio* o *expurgatio*) del entendimiento y va unida a la refutación de las vanas filosofías; la segunda, en cambio, expone el arte y norma de *interpretación de la naturaleza*, tal como Bacon lo concibe.

a) *Aspecto negativo del método: los ídolos*

La tarea de purificación del entendimiento tiene por objeto controlarlo y no dejar que vague abandonado a sus solas fuerzas. Con frase muy gráfica afirma que «al entendimiento humano no hay que pertrecharlo de plumas, sino más bien de plomo y lastre para que le contengan de todo salto y vuelo. Y esto no se ha hecho hasta ahora; mas cuando se haga se podrán obtener mejores esperanzas de las ciencias»[23]. Se trata, en definitiva, de que la razón se atenga a los datos de experiencia y renuncie a la tentación del antropomorfismo, es decir, a considerar la realidad natural en analogía con el hombre, en lugar de considerarla en analogía con el universo. Es preciso evitar todo particularismo y buscar la verdad «no en privilegios de época alguna, que es cosa variable, sino en la luz de la naturaleza y de la experiencia, que es cosa eterna»[24].

Los prejuicios que amenazan al entendimiento y le impiden «descender y aproximarse más de cerca a las cosas»[25] lo constituyen lo que Bacon denomina *ídolos*, que son de cuatro tipos: *ídolos de la tribu*, que tienen su fundamento en la naturaleza humana y que se deben sobre todo a la debilidad de los sentidos y del propio entendimiento de los hombres, que tienden a dar su aprobación a las opiniones comúnmente aceptadas. Los *ídolos de la caverna* «son los del hombre individual, pues cada hom-

22. *Ibíd.,* n. 32.
23. *Ibíd.,* n. 104.
24. *Ibíd.,* n. 56.
25. *Refutación de las filosofías*, en *o.c.*, III, p. 582.

bre tiene (además de las aberraciones comunes a la naturaleza humana en general) una cueva o caverna donde se quiebra y corrompe la luz de la naturaleza»[26]; tienen su origen en la constitución, hábitos y circunstancias de cada hombre individual, entre los que Bacon incluye la lectura de libros y el respeto y admiración a la autoridad de los antiguos. Los *ídolos del foro* son los más molestos e inoportunos –afirma Bacon– y surgen del lenguaje, «ya que los hombres se imaginan que la razón ejerce dominio sobre las palabras, pero sucede a veces que las palabras devuelven y reflejan también su fuerza sobre el entendimiento»[27]. Bacon advierte que el lenguaje es fuente de errores y que muchas de las discusiones serias de los hombres se reducen con frecuencia a meras disputas de palabras y nombres. En la crítica baconiana del lenguaje se ha querido ver un anticipo de la filosofía del lenguaje cultivada sobre todo en el ámbito anglosajón. Por último, los *ídolos del teatro* lo constituyen las diversas teorías y sistemas filosóficos que son «otras tantas comedias compuestas y representadas que contienen mundos ficticios y teatrales»[28]. Lo que Bacon considera falsa filosofía comprende la filosofía *sofística*, la *empírica* y la *supersticiosa*. La primera de ellas, que tiene como representante más notable a Aristóteles, se caracteriza, a juicio de Bacon, por explicar el mundo conforme a categorías mentales como las de acto, potencia y otras. De la filosofía empírica resalta la estrechez y oscuridad que supone atenerse a unos pocos experimentos. Por último, denomina filosofía supersticiosa a la de Platón y su escuela, así como a la de todos aquellos que mezclan filosofía y teología; tiene como rasgo peculiar el cautivar al entendimiento con sus halagos imaginativos y poéticos.

Una síntesis de la teoría de los ídolos es la imagen del entendimiento como un «espejo encantado, lleno de supersticiones y de espectros»[29], que es preciso pulir para que refleje las cosas y las acciones y no meros argumentos o razones probables. Tal es la tarea que acomete mediante la liberación de los ídolos o prejuicios que afectan a la mente. Esta se halla frente al universo como ante un laberinto «en el que se le ofrecen de todas partes tantos caminos inciertos, tantas semejanzas falaces de cosas y de señales, tantos nudos y espirales oblicuas y entrelazadas de las naturalezas, y ha de construirse un camino bajo una luz incierta que brilla a veces y a veces se

26. *Novum Organum*, I, n. 42.
27. *Ibíd.,* n. 59.
28. *Ibíd.,* n. 44.
29. *Sobre la dignidad y progreso de las ciencias*, libro V, en *o.c.*, I, p. 643.

oculta en medio de las selvas de la experiencia y de las cosas particulares»[30]. Ante este panorama tan abigarrado y confuso es preciso dar con un hilo que guíe los pasos y abra camino siguiendo un método seguro «desde las mismas percepciones primeras de los sentidos»[31]. Tal es el objetivo que persigue Bacon, una vez realizada la tarea de purificación del entendimiento, en la segunda parte del método.

b) *Aspecto positivo del método*

La *pars construens* del método o «interpretación de la naturaleza» es entendida como «la obra natural y verdadera de la mente, una vez cercenado lo que estorba»[32] y tiene por base una «*inducción* distinta de la que ha estado en uso hasta ahora»[33], en la que ha puesto Bacon su mejor esperanza.

La tarea de interpretar la naturaleza se desarrolla en tres etapas: una primera que denomina «historia natural» consistente en la recogida de datos empíricos de todo tipo que sirvan de base para fundar la filosofía. Pretende describir «detalladamente todos los experimentos de las artes mecánicas, todos los de la parte operativa de las artes liberales, y de muchísimas operaciones que no se unieron en un arte propio»[34], además de los datos recogidos de la naturaleza en su desarrollo espontáneo y libre. El conjunto de las ciencias es considerado por Bacon como una pirámide, cuya base la constituyen la historia natural y la experiencia. El acopio de datos de la experiencia no debe limitarse a una *simple enumeración*; tal era, según Bacon, el procedimiento aristotélico, que califica de «cosa pueril» y que no es propiamente una auténtica *interpretación* de la naturaleza, sino una *anticipación*. La nueva inducción que propone y que ha de ser útil para el descubrimiento de la ciencia y de la técnica debe ser completa y tener en cuenta las exclusiones y rechazos, así como las variaciones que aparezcan. Este procedimiento pertenece a la segunda etapa del método,

30. *Gran Instauración*, prefacio, en *o.c.*, I, p. 129.
31. *Ibíd.*
32. *Novum Organum*, I, n. 130.
33. *Ibíd.,* n. 105.
34. *Gran Instauración*, distribución de la obra, en *o.c.*, I, p. 141.

expuesta en su célebre teoría de las tres tablas[35] –*tabla de esencia y presencia, tabla de ausencia y tabla de grados*–, que tienen la función de modelar y condicionar la observación directa de la realidad. Sólo así podrá lograrse esa alianza final entre los sentidos y la inteligencia en que consiste el *verdadero método de la experiencia*, que «primero enciende la luz y luego, por medio de la luz, señala el camino empezando por una experiencia ordenada y madura y no desordenada y al azar, y deduciendo de ella los axiomas, y de los axiomas así establecidos otra vez nuevos experimentos»[36].

La tercera etapa expresa el objetivo final del método y del conocimiento humano mismo, que no es otro que el de «descubrir la forma o la verdadera diferencia específica o la naturaleza naturante o la fuente de emanación»[37], términos todos ellos que emplea Bacon para designar la descripción de la cosa. La teoría de la forma constituye, por tanto, el momento culminante del método y es, al mismo tiempo, uno de los problemas más difíciles de desentrañar, debido a la ambigüedad de los textos mismos. Dos son los sentidos principales del término: uno que lo hace equivalente a la noción de *esencia* –como cuando escribe que «la forma de la cosa es la cosa misma (*ipsissima res*), de manera que la cosa no difiere de la forma más que lo que difieren lo aparente y lo real o lo exterior y lo interior o la cosa en relación al hombre y la cosa en relación al universo»[38]– y otro sentido según el cual la forma es entendida como *ley*: «cuando hablamos de formas no entendemos otra cosa que aquellas leyes y determinaciones del acto puro que determinan y constituyen una naturaleza simple cualquiera, tales como el calor, la luz, el peso»[39].

El problema interpretativo es grave, sobre todo si se tiene en cuenta que por forma no entiende la forma sustancial de los escolásticos –que Bacon denomina «forma copulada»–, sino más bien las naturalezas simples o, más exactamente, las cualidades que determinan y constituyen intrínsecamente tales naturalezas simples, de las que se componen los cuerpos. La similitud con el planteamiento cartesiano es patente, pero con una diferencia muy significativa: en Descartes se trata de descomponer los cuerpos compuestos en las naturalezas simples o elementos últimos que

35. Cfr. *ibíd.,* II, nn. 11-13.
36. *Ibíd.,* I, n. 82.
37. *Ibíd.,* II, n. 1.
38. *Ibíd.,* n. 13.
39. *Ibíd.,* n. 17.

resultan ser nociones físicas y matemáticas, como las de número, figura, igual, desigual, etc.; en Bacon, en cambio, los elementos últimos son «formas» cualitativas: caliente, frío, denso, diluido. Con estos presupuestos no le es posible acceder a un punto de visto físico-matemático –como el de la moderna ciencia– que puede formular hipótesis y establecer leyes y principios. Pero, por otra parte, la explicación de la forma como *ley*, que Bacon explícitamente señala en algunos textos, supone una desontologización a favor de una concepción positivista orientada a la manipulación de los cuerpos[40], verdadero objetivo de la ciencia que Bacon propone al comienzo del libro segundo del *Novum Organum*: «engendrar y sobreinducir una nueva naturaleza o nuevas naturalezas sobre un cuerpo dado, es obra y propósito del poder humano»[41].

c) *División de las ciencias*

La novedad de la aportación de Bacon incluye una nueva división de las ciencias que se hace teniendo en cuenta la triple facultad del alma racional, de manera que resultan tres ciencias principales: la *historia*, que deriva de la memoria, la *poesía*, que deriva de la imaginación, y la *filosofía* que es obra de la razón. Resulta interesante la noción de *filosofía primera* como ciencia universal, anterior a toda división en partes, que versaría sobre los axiomas más fundamentales y generales, de los que derivarían las restantes partes. Es una ciencia, escribe Bacon, que «difiere de las otras ciencias más por los límites en que se contiene que por lo referente a su materia y sujeto, pues sólo trata de los principios más elevados de las cosas»[42]. Sin embargo, él mismo considera esa filosofía primera como un *desideratum* o mero postulado.

La clasificación, en lo que respecta a la filosofía, comprende una triple división: Dios, objeto de la *filosofía divina* o *teología*, la naturaleza, que es estudiada por la *filosofía de la naturaleza*, y el hombre, objeto de la *folosofía del hombre*. A su vez, la filosofía de la naturaleza tiene una parte especulativa, que comprende la *física* y la *metafísica* –diferente de esa

40. Cfr. RÁBADE, S., *Método y filosofía en el empirismo inglés: Bacon y Hobbes*, en «Anales del Seminario de Metafísica», VII (1972), p. 27.

41. *Novum Organum*, II, n. 1.

42. *Sobre la dignidad y progreso de las ciencias*, libro III, c. 1, en *o.c.*, I, p. 540.

filosofía primera–, y otra operativa, a la que pertenecen la *mecánica* y la *magia*. En cuanto a la filosofía del hombre, la división más importante se establece entre la filosofía del individuo (*philosophia humanitatis*) y la filosofía social, que denomina *civil*. Aquella, a su vez, se descompone en filosofía del cuerpo y filosofía del alma, que tiene como partes principales la lógica y la ética, referidas respectivamente al entendimiento y a la voluntad.

La división baconiana de las ciencias, expuesta en su tratado *Sobre la dignidad y aumento de las ciencias*, abunda en prolijas subdivisiones y tiene como propósito ofrecer un esbozo del amplio horizonte del saber humano que sirviera de guía y aliento para todos aquellos que se decidieran a progresar en el camino de la ciencia para que «abandonando de una vez el vestíbulo de la naturaleza, gastado ya por las pisadas de tantos, quede abierto el paso al interior secreto de la misma»[43].

3. Alcance y evaluación del proyecto baconiano

La obra de Bacon aparece como un ingente y vasto proyecto destinado a alumbrar a la humanidad en los albores de una nueva época. Reconocido esto, es, sin embargo, habitual entre los estudiosos señalar el contraste entre la amplitud del programa baconiano y la ausencia de efectivas aportaciones al desarrollo de la ciencia empírica. Ciertamente, Bacon no fue un científico y no se consideraba a sí mismo como tal. Por otra parte, se advierten en su obra puntos de vista netamente modernos junto a otros que muestran todavía la huella del renacimiento, como es, por ejemplo, el lugar que concede a la magia en la clasificación de las ciencias. El empeño de Bacon por constituir un nuevo orden del saber no logra su objetivo porque él mismo se encontraba inmerso en un ambiente intelectual deudor en gran medida del planteamiento aristotélico y porque carecía, además, de los recursos especulativos necesarios para ello. Uno de los obstáculos que se lo impidieron fue la orientación pragmática dominante en su propio pensamiento, que le lleva –en palabras de Cassirer– a alargar «la

43. *Novum Organum*, prefacio, en *o.c.*, I, p. 154.

mano hacia los frutos de la experiencia antes de haber obtenido los auténticos *principios del saber*»[44].

Se ha hecho casi inevitable parangonar a Bacon y Descartes. La perocupación metodológica es, sin duda, lo que aproxima a uno y otro autor y hace de Bacon, debido a su anterioridad cronológica, un pionero o adelantado de la modernidad. Junto a esto, hay otros aspectos, como la ciencia universal, la tesis de las naturalezas simples y la idea de un alfabeto universal[45], que corroboran la desginación de Bacon como heraldo de los nuevos tiempos. Pero si bien Bacon intuyó –quizá como nadie hasta entonces– el nuevo papel que la ciencia había de desempeñar en la vida de la humanidad, su contribución se orienta sobre todo a crear un estado de espíritu favorable a la ciencia experimental. La noción misma de método no alcanza el rigor y peso especulativo que tiene en Descartes y se presenta más bien –debido al predominio de la observación sobre la reflexión– como un medio de ordenamiento y clasificación de la realidad objeto de estudio. Un índice de las limitaciones del proyecto de Bacon lo constituye la teoría de la forma, fundamento especulativo del método. Sin embargo, la forma tiene un carácter exclusivamente fenoménico y se apoya en la hipótesis de que las naturalezas simples que se constituyen a partir de las formas se limitan a un número reducido, de modo que sería posible lograr un «alfabeto de la naturaleza» que permitiría no sólo conocer la estructura íntima del universo, sino proporcionar las claves operativas para transformar y producir nuevos cuerpos. Es una hipótesis carente de indicaciones precisas por parte del propio Bacon.

Una característica del pensamiento de Bacon es la neta separación entre fe y razón. En la crítica a la filosofía supersticiosa de la escolástica observa que ésta no ha deslindado los dos ámbitos y que, además, se ha entregado en manos del impío Aristóteles –a quien Bacon llega a considerar como una figura del Anticristo–, lo que lleva a aquélla a elaborar una teología racional que pretende definir y conocer la esencia divina; como contrapartida, esa filosofía desprecia el estudio y observación de la naturaleza, que es donde verdaderamente ha manifestado Dios su poder. La tesis de Bacon, debido a su radicalismo, conduce a una ruptura entre razón y fe, abandonada ésta al principio del *credo quia absurdum*. Esta postura se explica por la acusada influencia que la nueva religiosidad protestante,

44. CASSIRER, E., *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*, F.C.E., México-Buenos Aires, 1956, vol. II, p. 162.

45. Cfr. RÁBADE, *art. cit.*, pp. 28-29.

especialmente el calvinismo, ejerce en Inglaterra a partir de la segunda mitad del siglo XVI[46]. Sigue vigente el sentido religioso, como aparece explícitamente en los textos de Bacon, pero con la noción de un Dios lejano y majestuoso, que no tiene nada en común con las criaturas. Esto favorece una imagen del hombre volcado a transformar el mundo como la sola tarea a su alcance y el único medio de lograr la redención del pecado original, que ha dañado la naturaleza humana. La actitud contemplativa es considerada algo pasivo, propio de una filosofía retórica y supersticiosa, y sustituida por un ideal de tipo técnico-científico, una «filosofía del hacer» no exenta, ciertamente, de un contexto moral y religioso, pero donde, negado el carácter científico de la especulación sobre la fe y socavado, por tanto, su auténtico fundamento, queda abierto un abismo infranqueable que sólo podrá cubrirse con el ropaje de una actitud religiosa de talante puritano.

46. Cfr. SABETTI, A., *F. Bacone e la fondazione della scienza*, Liguori, Napoli, 1968. Vid. *Novum Organum*, I, n. 89.

CAPÍTULO II

HOBBES

Thomas Hobbes nació en Westport en 1588, hijo de un pastor anglicano. Realizó sus estudios universitarios en Oxford y en 1608, siendo ya bachiller en artes, entra en casa de Lord Cavendish como preceptor de su hijo, al que acompaña en un viaje al continente. Vuelto a Londres, se dedica al estudio de la historia y de los autores clásicos y entra en relación con figuras ilustres del ambiente intelectual de la época, entre los que destaca Bacon. En 1629 viaja de nuevo a Francia y comienza a interesarse por las matemáticas; pero es en un tercer viaje, de 1634 a 1637, donde se sitúa el inicio de sus preocupaciones filosóficas: conoce a Galileo en Italia y a Mersenne, Gassendi y Descartes en París. Regresa a Inglaterra, donde los dramáticos acontecimientos políticos, que llevarán años después al cadalso al rey Carlos I, influyen poderosamente en el ánimo de Hobbes. En 1640 escribe los *Elementos de derecho natural y político*, que sólo da a conocer a algunos amigos; preocupado por el peligro que corría su vida, se exilia a París, donde permanecerá hasta 1651. Allí redacta, a petición de Mersenne, las *Terceras Objeciones* a las *Meditaciones metafísicas* de Descartes, en 1641. Al año siguiente aparece una nueva obra, *Sobre el ciudadano*, y sus intereses se dirigen a la fundamentación de sus ideas mecanicistas y materialistas. En 1651 regresa a Inglaterra y publica ese mismo año su obra más célebre, el *Leviatán*. Con sus tratados *Sobre el cuerpo* (1655) y *Sobre el hombre* (1658) completa la trilogía iniciada en 1642 con la publicación del tratado *Sobre el ciudadano*, cuyo conjunto llevará el

título de *Elementos de filosofía*. Las ideas de Hobbes expuestas en el *Leviatán* suscitan una amplia polémica en la que él mismo participó activamente. Los últimos años de su vida los dedica a la traducción de clásicos griegos. Murió en 1679, a la edad de 91 años.

1. Formación del pensamiento de Hobbes

a) *Carácter unitario y sistemático del proyecto hobbesiano*

La idea fundamental que recorre la entera obra de Hobbes y constituye el fin de su proyecto filosófico es la paz y el bienestar del género humano[1]. En la formación de esta idea no está ausente la compleja situación política de la Inglaterra de su tiempo, sumida en una profunda crisis a la que Hobbes quería encontrar una solución. Sus principios intelectuales le llevaron, no a proponer medidas prudenciales que ayudaran a paliar las consecuencias de la guerra civil, sino a elaborar una ciencia de la política de carácter riguroso, de la que él mismo se consideraba fundador, y que denomina *filosofía civil*. Esta filosofía o ciencia política tiene su fundamento en unas ideas propiamente filosóficas. La pervivencia de este núcleo filosófico es lo que da unidad a la empresa de Hobbes y hace posible explicarla, en su desarrollo progresivo, como un sistema. De este afán de sistematicidad da buena muestra la división de los *Elementos de Filosofía* en tres partes (el cuerpo en general, el hombre y el ciudadano) claramente diferenciadas y, sin embargo, en estrecha relación.

Las tres partes de su filosofía configuran un proyecto o sistema unitario debido a su común condición de *cuerpos*: «el sujeto de la filosofía, o la materia de la que trata, es todo cuerpo cuya generación podemos concebir, o que al considerarlo, podemos compararlo con otros cuerpos»[2]. Asimismo, en la dedicatoria a su tratado *Sobre el hombre* señala que «el hombre no es sólo un *cuerpo natural*, sino que también pertenece al Esta-

1. *Leviatán*, I, c. 5 (O.L., vol. 3, p. 38). Citamos por la edición de W. Molesworth, Londres, 1839-1845 (repr. Scientia Verlag, Aalen, 1966). En unos casos hemos acudido a la versión latina (O.L.) y en otros a la inglesa (E.W.).

2. *Sobre el cuerpo*, lib. I, cap. 1, n. 8 (O.L., vol. 1).

do, es decir, es una parte del *cuerpo político*. Por lo tanto, ha de ser considerado como hombre y como ciudadano, esto es, hay que conjugar las últimas partes de la física con las primeras de la política». En un cuadro esquemático que el propio Hobbes incluye en el capítulo noveno de la edición inglesa del *Leviatán*, divide la ciencia o filosofía –términos que considera equivalentes– en dos grandes partes: *filosofía natural* y política o *filosofía civil*. Una de las partes de la primera lo constituye el estudio del hombre, que en otras obras denomina *moral*, para distinguirlo de la *física*. Pero lo que permite incluir bajo la consideración general de la *filosofía* las tres partes de que consta el sistema es, como se ha dicho, su carácter de cuerpos.

El hecho de que el fin que persigue Hobbes sea la elaboración de una ciencia política no debe hacernos olvidar que ésta se funda en una antropología o ciencia del hombre que, a su vez, remite a la filosofía natural, entendida en su sentido más general como ciencia del movimiento y de la cantidad. El desarrollo del sistema sigue un orden progresivo que hunde sus raíces en una concepción materialista de la realidad y está presidido, como en Bacon, por un afán pragmático: «el fin u objeto de la filosofía es que podamos utilizar en beneficio propio los efectos ya previstos o que, por aplicación de unos cuerpos a otros, podamos producir efectos semejantes a los que concebimos, en la medida en que lo permitan la capacidad humana y la materia de las cosas, para comodidad de la vida humana». En suma, escribe unas líneas más abajo, «la ciencia tiene por fin el poder (*scientia propter potentiam*)»[3]

b) *Elementos configuradores del sistema*

La formación del pensamiento de Hobbes acusa múltiples influencias que, sin embargo, no se reúnen en una mera yuxtaposición, sino que componen una articulación precisa y dotada de unidad.

En primer lugar, se encuentra el *materialismo*, al que ya se ha aludido. En las objeciones que dirige contra las *Meditaciones* de Descartes afirma que «los sujetos de todos nuestros actos sólo pueden entenderse bajo la ra-

3. *Ibíd.*, I, 1, 6 (O.L., vol. 1).

zón de cuerpo o materia»[4]. La realidad, para Hobbes, es material, hasta el punto de que en los *Elementos de derecho natural y político* considera contradictorio el concepto de «espíritu incorpóreo» y entiende por espíritu «un cuerpo natural, pero de tal sutileza que no actúa sobre nuestros sentidos, sino que llena el lugar que podría llenar la imagen de un cuerpo»[5]. Describe en términos claramente materialistas lo que entiende por espíritu y así habla de «figura incolora», de «algo que tiene dimensión» y apela incluso a la Sagrada Escritura en apoyo de su tesis cuando sostiene que «la palabra incorpóreo no aparece en absoluto en la Biblia»[6]. En la consideración del objeto de la filosofía excluye todo aquello de cuya generación no puede darse cuenta, como es el caso de Dios, de los ángeles y de «todas aquellas cosas que no se consideran cuerpos ni afecciones de los cuerpos, porque no hay en ellos composición ni división, de manera que donde no se da un más ni un menos no hay lugar para el raciocionio»[7].

Fundado en esta visión materialista, el *mecanicismo* le lleva a explicar en sentido cuantitativo todo cambio que se produce en la realidad. El movimiento se erige en causa universal. Así por ejemplo, el conocer se fundamenta en la sensación y ésta, a su vez, se reduce a la acción de los cuerpos exteriores que presionan sobre los órganos de los sentidos y «se propagan hacia el interior, a través de los nervios, así como de otras fibras y membranas del cuerpo, hasta el cerebro, donde causa una resistencia o contrapresión»[8]. Materia y movimiento explican, pues, los fenómenos del mundo sensible y también todo lo que se refiere al conocimiento y voluntad humanos.

Un aspecto de primer orden en la filosofía de Hobbes lo constituye la *cuestión metodológica*. Sin duda, compartía con Bacon esa preocupación, aunque se aparta de él en el desarrollo y concepción de lo que el propio Hobbes consideraba ser el método adecuado. Al comienzo de su tratado *Sobre el cuerpo* advierte que todo hombre «puede razonar, en mayor o menor medida, sobre todas las cosas; pero en aquellas en que es preciso una larga serie de razonamientos, la mayor parte de los hombres se extravían y caen en el error por falta del método adecuado»[9]. En la elaboración del

4. *Objeciones a las Meditaciones de Descartes*, obj. 2ª (O.L., vol. 5, p. 253).
5. *Elementos de derecho natural y político*, lib. I, cap. 11, n. 4 (E.W., vol. 4).
6. *Ibíd.,* I, 11, 5.
7. *Sobre el cuerpo*, I, 1, 8 (O.L., vol. 1).
8. *Leviatán*, I, c. 1 (O.L., vol. 3, pp. 5-6).
9. *Sobre el cuerpo*, I, 1, 1 (O.L., vol. 1).

método se aprecian diversas influencias, como el descubrimiento del método geométrico de Euclides, que Hobbes llevó a cabo en una de sus estancias en Francia y que le hizo afirmar que «la geometría es la única ciencia exacta que Dios se ha complacido en donar a la humanidad»[10]. Pero quizá las influencias más decisivas se deben a la metodología de la escuela de Padua, en la que destacaba Zabarella, y en especial el método que Galileo aplicaba a la física y que Hobbes pretende generalizar. Se trataba de un método resolutivo-compositivo, consistente en descomponer una realidad objeto de estudio para volver a componerla después a partir de los elementos constitutivos.

El método que propugna Hobbes es racional y se basa en la actividad calculadora a que Hobbes reduce la razón: «cuando se *razona* no se hace otra cosa que concebir una suma total a partir de la *adición* de las partes; o concebir un resto por *sustracción* de una suma en relación con otra»[11]. Sin adición y sustracción, señala más adelante, no hay actividad racional. El uso de la razón, sin embargo, no se limita a dar con la suma o cálculo total, sino que partiendo de esas primeras definiciones tiene por objeto avanzar de una consecuencia a otra, sirviéndose para ello de los dos momentos del método, que son la composición y la división o resolución: «todo método por medio del cual investigamos las causas de las cosas es compositivo o resolutivo, o en parte compositivo y en parte resolutivo. Al resolutivo se le suele llamar *analítico* y al compositivo *sintético*»[12]. Mediante el análisis se resuelve la realidad compleja en sus elementos constitutivos y mediante la síntesis se procede por demostración, a partir de los elementos primeros, hasta llegar de nuevo a la cosa singular compleja. Es un proceso de lo conocido a lo desconocido que sigue el orden de la generación, ya que «el objeto de la filosofía (…) es todo cuerpo del que podemos concebir su generación»[13]. El modelo generativo según el cual se explica el conocimiento sirve al propósito general que Hobbes persigue y que establece que «toda especulación tiene por objeto alguna acción u operación»[14].

10. *Leviatán*, I, c. 4 (E.W., vol. 3, p. 23). De modo semejante escribe en otro lugar: «Quienes investigan la filosofía natural, si no toman sus principios de la geometría, investigan en vano; y quienes sobre aquélla escriben o disertan, si desconocen la geometría, abusan de sus lectores u oyentes» (*Sobre el cuerpo*, I, 6, 6; en O.L., vol. 1).

11. *Ibíd.,* I, c. 5 (O.L., vol. 3, p. 31).

12. *Sobre el cuerpo*, I, 6, 1 (O.L., vol. 1).

13. *Ibíd.,* I, 1, 8 (O.L., vol. 1).

14. *Ibíd.,* I, 1, 6 (O.l., vol. 1).

El desarrollo de la actividad razonadora en que consiste el método va unido al problema del lenguaje, de capital importancia en la obra de Hobbes. Distingue la *ciencia* del mero *conocimiento*, por cuanto que éste trata de la verdad del hecho, mientras que «la ciencia tiene por objeto los teoremas, esto es, la verdad de las proposiciones generales»[15]. Las palabras son condición de la ciencia, pues «gracias a los nombres podemos hacer ciencia, mientras que los animales, por falta de ellos, son incapaces»[16]. La tesis hobbesiana da muestras de un acusado *nominalismo* que le lleva a sostener que no hay conceptos universales, sino sólo nombres universales: «puesto que a todas las cosas que vemos les damos el nombre de visibles, y a todas las cosas que vemos moverse el de móviles, a aquellos nombres que se emplean para muchas cosas les llamamos *universales*»[17]. Universal, por tanto, significa común y no es otra cosa que el nombre de un nombre (*nominis nomen*). En la realidad no hay nada universal fuera de los nombres de las cosas.

Hobbes afirma que la palabra es el invento más noble y provechoso de todos y sirve para «transformar nuestro discurso mental en discurso verbal, o el encadenamiento de nuestros pensamientos en un encadenamiento de palabras»[18]. Los nombres son signos que desempeñan la función de sustituir a las sensaciones y cuya articulación o sucesión se rige también según un modelo mecánico: «viendo que la sucesión de concepciones se produce –como ya se ha dicho antes– a causa de la sucesión que tiene lugar en los sentidos, y dado que no existe concepción que no se haya producido inmediatamente antes o después de otras innumerables, debido a los incontables actos de los sentidos, debe establecerse consecuentemente que una concepción no sigue a otra de acuerdo con nuestra elección y la necesidad que tenemos de ellas, sino por la casualidad de oír o ver cosas tales que las atraen a nuestra mente»[19].

Aparece con claridad el reduccionismo al que Hobbes ha sometido a la razón, entendida sólo como razón calculadora, conectiva de palabras que son signos sensibles de las cosas que el hombre «impone arbitrariamente como una señal para traer a su mente alguna concepción referente a

15. *Sobre el hombre*, II, 10, 4 (O.L., vol. 2). Cfr. *Elementos de derecho natural y político*, I, 6, 1 (E.W., vol. 4).

16. *Elementos derecho natural y político*, I, 5, 4 (E.W., vol. 4).

17. *Ibíd.,* I, 5, 5 (E.W., vol. 4).

18. *Leviatán*, I, c. 4 (O.L., vol. 3, p. 22).

19. *Elementos de derecho natural y político*, I, 5, 1 (E.W., vol. 4).

la cosa a la cual se ha impuesto»[20]. El lenguaje, como el pensamiento, se resuelve en último término en la sensación: «no hay concepción alguna del alma que no fuera antes engendrada, simultánea o progresivamente, en alguna de los sentidos»[21]. La razón tiene sólo un valor instrumental, es una facultad que se adquiere mediante el esfuerzo y una vez que se está en posesión del lenguaje, de manera que «los niños –escribe Hobbes– no poseen el acto de razón antes de haber adquirido el uso del lenguaje, y se les llama animales racionales sólo por la capacidad de llegar a poseerlo»[22].

Puesto que la experiencia –principio de todo conocimiento– es singular y contingente, la ciencia se constituye, mediante la razón, como una racionalización de la experiencia, que tiene el cometido de armonizar el origen empírico del que parte el método racional que emplea, para lo cual se sirve del lenguaje como medio de universalización, merced a la sustitución de las cosas por sus nombres. En definitiva, el lenguaje es garantía y fundamento de la ciencia; en él confluyen la tendencia empirista y la racionalista presentes en el proyecto hobbesiano, lastrado de un nominalismo que lo vacía de fundamentación ontológica. El resultado de todo ello es la limitación del alcance de la ciencia a los nombres –pese a su apertura hacia todo lo que es posible nombrar[23]–, que vuelve de nuevo a cuestionar la relación entre los nombres y las cosas, entre la verdad científica, que pertenece al ámbito del lenguaje[24], y la verdad real, que requiere la evidencia. Se muestra así la profunda disyunción entre lo real y lo racional, que Hobbes no logra superar debido al materialismo de base y a la ausencia de un sustrato ontológico, del que es un buen índice el nominalismo que profesa.

c) *Filosofía primera y filosofía de la naturaleza*

En el capítulo 46 del *Leviatán* sostiene Hobbes que hay una *filosofía primera*, de la que dependerían las restantes partes de la filosofía, con-

20. *Ibíd.,* I, 5, 2 (E.W., vol. 4).
21. *Leviatán*, I, c. 1 (O.L., vol. 3, p. 1).
22. *Ibíd.,* I, c. 5 (O.L., vol. 3, p. 37).
23. Cfr. POLIN, R., *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, P.U.F. París, 1953, p. 13.
24. *Sobre el cuerpo*, I, 3, 7 (O.L., vol. 1): «la verdad reside en el lenguaje y no en las cosas (…). No es la verdad una afección de la cosa, sino de la proposición».

sistente en «la delimitación correcta de los nombres o denominaciones más universales; estas delimitaciones sirven para evitar la ambigüedad y equívoco en el razonamiento y se les acostumbra a llamar definiciones»[25]. Entre las definiciones a las que alude Hobbes se encuentran las de cuerpo, tiempo, lugar, causa, potencia, acto, cantidad, movimiento. Es preciso advertir que la filosofía primera se inscribe en el seno de la filosofía natural –en el tratado *Sobre el cuerpo* ocupa la segunda parte del libro, después de la lógica– y, por tanto, considera la cantidad y el movimiento principales accidentes de los cuerpos. Esta filosofía primera es la que los escolásticos, siguiendo a Aristóteles, suelen denominar *metafísica*, observa Hobbes, pero interpretan el término como si significara un más allá de la física que introduce en el orden sobrenatural y que, mezclado con la Escritura, da lugar a la teología escolástica. El propósito de Hobbes es restaurar el sentido correcto de la metafísica como lo que va después de la física, sin pretensión de trascenderla. El materialismo del que su pensamiento hace gala le lleva a entender toda trascendencia del orden físico y natural como algo estrictamente sobrenatural y, en consecuencia, ilegítimo desde el punto de vista filosófico.

La filosofía primera no constituye más que un elenco de definiciones unívocamente determinadas aplicables a la física y, por antonomasia, a los cuerpos en general, objeto de la filosofía. Así, define el cuerpo como «algo que no depende de nuestro pensamiento y que coincide con alguna parte del espacio o es coextensivo con él»[26] y la causa como «la suma o agregado de accidentes, tanto en los agentes como en el paciente, que concurren al efecto propuesto»[27]. Hobbes reduce la causalidad a la eficiente y la material y entiende la causa final como un tipo de causa eficiente en los seres dotados de sentido y voluntad. La causalidad no es una propiedad de los cuerpos, sino una relación que conecta accidentes y éstos, a su vez, son «la facultad de cualquier cuerpo para producir en nosotros una concepción de él» o «el modo de concebir un cuerpo»[28]. Esta tesis manifiesta un fenomenismo que se extiende también a su concepción del espacio y del tiempo.

Con estos presupuestos, no es difícil averiguar los derroteros que sigue la filosofía natural de Hobbes. Toda ella está centrada en el análisis y

25. *Leviatán*, IV, c. 46 (E.W., vol. 3, p. 671).
26. *Sobre el cuerpo*, II, 8, 1 (O.L., vol. 1).
27. *Ibíd.,* I, 6, 10 (O.L., vol. 1).
28. *Ibíd.,* II, 8, 2 (O.L., vol. 1).

explicación de la naturaleza del movimiento, «puerta primera que abre al conocimiento de la entera física», como escribe en la epístola dedicatoria de su obra *Sobre el cuerpo*. Todo cambio y acción de un cuerpo sobre otro se explica en términos de movimiento; éste consta de dos aspectos: el *conatus*, que es el «menor movimiento que puede darse por un espacio y por un tiempo»[29] y que se determina o designa por un punto, y el *impetus* o impulso, que es la «velocidad misma, considerada en un punto cualquiera del tiempo en el que se realiza el movimiento, de modo que el *impetus* no es sino la cantidad o velocidad del *conatus* mismo»[30]. Las nociones de *conatus* e *impetus* permiten explicar los demás aspectos del movimiento, como la resistencia, la elasticidad y la aceleración, siempre en una perspectiva mecanicista de causa-efecto.

Hobbes considera dos tipos principales de movimiento: en primer lugar el *movimiento vital*, que «comienza con la generación y permanece sin interrupción durante la vida entera»[31]; ejemplos de este tipo de movimiento son la circulación de la sangre, el pulso, la respiración, la nutrición, etc. Distinto de éste es el *movimiento animal y voluntario*, como por ejemplo andar, hablar, mover los miembros a voluntad. Entre ambos tipos de movimiento hay una continuidad que es la que se establece entre el mundo físico-natural y el hombre y que hace de todas las manifestaciones propias del espíritu humano meras modalidades del movimiento animal, explicables mediante la noción de *conatus* o esfuerzo.

La filosofía natural desemboca así en la antropología, que muestra al hombre como un cuerpo natural, formando por consiguiente parte de la física, y como artífice del cuerpo político, de manera que la naturaleza humana resulta ser la transición del orden natural al orden político, el lugar en el que ambos se encuentran.

29. *Ibíd.,* III, 15, 2 (O.L., vol. 1).
30. *Ibíd.*
31. *Leviatán*, I, c. 6 (E.W., vol. 3, pp. 39-40).

2. Antropología y moral

La concepción de la ciencia hobbessiana sobre el hombre descansa en un concepto de naturaleza humana totalmente opuesto al de la tradición filosófica anterior. En pocas palabras, Hobbes concibe al hombre como la suma de los elementos materiales que lo componen[32]. Partiendo de esta base netamente materialista, el valor fundamental lo constituye la vida, entendida como la persistencia del movimiento vital, el hecho de continuar viviendo, la mera conservación, en suma.

En la epístola dedicatoria que precede a los *Elementos de derecho natural y político* –obra en la que se encuentra el primer desarrollo de su antropología– afirma Hobbes que las dos partes principales de nuestra naturaleza son la razón y la pasión. Las facultades del hombre se dividen en facultades del cuerpo y del alma y, en todos los casos, por facultad entiende *poder,* fuerza. En la exposición sobre las facultades humanas se aprecia el mecanicismo y materialismo presentes en su filosofía, que le lleva a explicar la *sensación* en términos de *conatus* o movimiento entre las partes del objeto que se propaga hasta lo más íntimo del órgano sensorial y a definir la *imaginación* como «una sensación que va degradándose»[33] y que no es distinta de la *memoria*, aunque esta última subraya la degradación y no la cosa misma.

a) *Las pasiones*

En la teoría de las pasiones es donde aparece en su exacta dimensión el concepto hobbesiano de naturaleza humana. Las pasiones o apetitos proceden de la acción sobre el cerebro de los objetos exteriores, que se transmite también al corazón, verdadero centro del cuerpo humano para Hobbes. Tienen su origen, por tanto, en el movimiento vital: «este movimiento que se llama apetito y, en apariencia, deleite y placer se presenta

32. Cfr. *Elementos de derecho natural y político*, I, 1, 4 (E.W., vol. 4). En la Introducción del *Leviatán* se encuentra este significativo texto, exponente del mecanicismo radical según el cual concibe la naturaleza humana: «¿Qué es el *corazón*, sino un *resorte*; y los *nervios*, sino otras tantas *fibras*; y las *articulaciones*, sino otras tantas *ruedas*, que prestan movimiento a todo el cuerpo, tal como entraba en los designios de su creador?» (E.W., vol. 3, p. IX).

33. *Ibíd.,* I, c. 2 (O.L., vol. 3, p. 8).

como una confirmación del movimiento vital y una ayuda del mismo»[34]. La unicidad de la causa de las pasiones explica la uniformidad y semejanza de las pasiones en todos los hombres, reduciéndose sus diferencias a meras modalidades de movimientos, que vienen dadas por sus objetos.

Las dos pasiones principales son el *deseo* y la *aversión*; ambas significan un movimiento, de aproximación o de rechazo, respecto al objeto. El mecanicismo de las pasiones es explicado por Hobbes mediante los *conatus*, «esos pequeños orígenes del movimiento interiores al cuerpo humano»[35]. El deseo o apetito por excelencia, común a todo el género humano, «es un deseo perpetuo e insaciable de adquirir poder tras poder, deseo que sólo cesa con la muerte»[36]. En la exposición que hace Hobbes de las pasiones destacan, entre otras, el valor y el miedo, que desempeñarán una función de primer orden en la constitución de la teoría política.

b) *Entendimiento y voluntad*

Las dos facultades superiores del hombre se caracterizan, en el sistema de Hobbes, por su dependencia respecto del cuerpo. Por lo que respecta al entendimiento, tanto el discurso mental –o cadena de pensamientos– como el verbal están determinados por la sensación. Hobbes no concibe que pueda hablarse de pensamiento sin referirse a la imaginación, que vienen a ser para él una misma cosa, ya que, como escribe en el *Leviatán*, «la imagen que es originada en el hombre (o en cualquier otra criatura dotada de la facultad de imaginar) es lo que se acostumbra a denominar *entendimiento* y es común al hombre y al animal»[37]; en último término, como ya se ha visto, se reduce a la sensación. Llama la atención que el entendimiento, en sentido amplio, no sea algo exclusivo del hombre, según Hobbes. Cuando desarrolla más ampliamente este punto, afirma que lo propio del entendimiento humano no es buscar las causas o medios que producen un efecto imaginado –esto también pueden hacerlo los animales– sino buscar en una imaginación cualquiera todos los efectos posibles que pueden derivarse de ella, y «de esto –escribe– no he visto nunca

34. *Ibíd.,* I, c. 6 (E.W., vol. 3, p. 42).
35. *Ibíd.,* I, c. 6 (O.L., vol. 3, p. 40).
36. *Ibíd.,* I, c. 11 (E.W., vol. 3, pp. 85-86).
37. *Ibíd.,* I, c. 2 (O.L., vol. 3, p. 14).

signo alguno más que en el hombre; en efecto, esta curiosidad no pertenece a la naturaleza de los seres vivos que sólo tienen pasiones animales como el hambre, la sed, la concupiscencia, la ira»[38]. Lo específico del entendimiento humano es la curiosidad, que Hobbes denomina también sagacidad y que está estrechamente relacionada con la memoria, remontándose siempre a su origen sensible.

«La imaginación es el primer origen interno de todo movimiento voluntario»[39], afirma Hobbes. Movimiento voluntario o animal es todo aquel que requiere la ayuda de la imaginación; pero, dado el carácter sensible de ésta, la voluntad tampoco queda al margen de la sensación y es definida como «el último apetito o la última aversión que se encuentra en contacto inmediato con la acción o con su omisión»[40]. La voluntad se encuentra íntimamente ligada a la deliberación, que es «la suma total de deseos, aversiones, esperanzas y temores que se suceden hasta que se consigue una cosa o se juzga imposible»[41]. Como puede apreciarse, ni la deliberación ni la voluntad se elevan sobre el orden sensible de las pasiones; al definirse la voluntad como apetito último, no por ello se instaura el finalismo en el sistema hobbesiano, sino que fin es entendido aquí en el sentido meramente cronológico y consecuencial de momento último de un proceso. Por eso atribuye a los animales la deliberación y la voluntad: «los animales, que poseen la deliberación, deben necesariamente poseer también la *voluntad*»[42].

La voluntad no es un apetito racional; todo acto voluntario procede de la voluntad y sólo de ella, pero como ésta no se concibe como una facultad que sea origen de nuestros actos, sino como un conjunto de apetito, miedo, esperanza y de las demás pasiones, no se constituye como principio especificativo de las acciones propiamente llamadas voluntarias, limitándose a ser un efecto: «no está en nuestro poder cambiar la sensación, el recuerdo, el entendimiento, la razón, la opinión: estas cosas son siempre necesariamente como los objetos que vemos, entendemos y consideramos nos los presentan al espíritu. No son efectos de nuestra voluntad, sino que es nues-

38. *Ibíd.,* I, c. 3 (E.W., vol. 3, pp. 13-14).

39. *Ibíd.,* I, c. 6 (E.W., vol. 3, p. 39).

40. *Ibíd.*, I, c. 6 (E.W., vol. 3, p. 48). Cfr. *Elementos de derecho natural y político*, I, 12, 2 (E.W., vol. 4).

41. *Ibíd.,* I, c. 6 (E.W., vol. 3, p. 48).

42. *Ibíd.*

tra voluntad la que es efecto suyo»[43]. La voluntad es algo fáctico, el acto mismo de querer y, en último término, lo que de hecho queremos.

«La palabra *libertad* designa la ausencia de obstáculos exteriores al movimiento; y no se atribuye menos a los seres irracionales que a los racionales»[44]. La concepción hobbesiana de la libertad es una consecuencia de los presupuestos mecanicistas sobre los que se funda su antropología. Como ocurría en el caso de la voluntad, la libertad se reduce a un hecho, el del poder real que en cada situación el hombre tiene si no se le opone obstáculo alguno: «entiendo por libertad, según la significación propia de este nombre, la ausencia de obstáculos exteriores, los cuales pueden arrebatar a un hombre una parte del poder que posee de hacer lo que quisiera, pero no pueden impedirle usar del poder que le queda, de acuerdo con lo que le dicten su juicio y su razón»[45]. La libertad consiste sólo en la libertad de movimiento, se entiende como un movimiento necesario no impedido y deja de constituir patrimonio exclusivo del hombre, para convertirse en una propiedad de los cuerpos, de los movimientos externos de éstos: «cuando los términos *libre* y *libertad* se aplican a algo distinto de los cuerpos, se comete un abuso, porque lo que no es susceptible de movimiento no está sujeto a impedimento»[46] y la libertad no es más que la ausencia de impedimento.

Tampoco la libertad trasciende lo físico-natural del hombre, pero sí muestra lo que constituye la grandeza del hombre, a ojos de Hobbes, que es el dominio del poder que el ser humano tiene, mediante la lengua y la razón, de crear artificios, el principal de los cuales es el cuerpo político o sociedad civil.

c) *La moral*

En los *Elementos de derecho natural y político* escribe Hobbes: «por pasión natural todos los hombres llaman bien a lo que les agrada de momento o en la medida en que puedan preverlo así; y de manera parecida

43. *Ibíd.,* III, c. 32 (E.W., vol. 3, p. 360).
44. *Ibíd.,* II, c. 21 (O.L., vol. 3, p. 159).
45. *Ibíd.,* I, c. 14 (E.W., vol. 3, p. 116).
46. *Ibíd.,* II, c. 21 (E.W., vol. 3, p. 197).

llaman mal a lo que les desagrada»[47]. En otros lugares repite la misma idea, llamando bien al objeto del apetito o deseo y *mal* al del odio o aversión. En todo caso, bien y mal son siempre algo relativo, pues «no hay nada que lo sea en sí y de modo absoluto, ni regla alguna común del bien y del mal que se derive de la naturaleza de los mismos objetos»[48]. Cada hombre hace de su propia opinión la regla del bien y del mal, que resultan ser conceptos que dependen del interés individual.

El carácter interesado y relativo del bien y del mal muestra una vez más el nominalismo de Hobbes, ahora en lo que respecta a la filosofía moral; ésta sólo puede dar definiciones nominales. Puesto que la naturaleza humana se limita a ser el conjunto de los elementos que la componen, tiene exclusivamente un valor fáctico y de ningún modo normativo; de ella no se sigue determinación ética alguna, ni apunta a una perfección que debe ser alcanzada. El bien y, negativamente, el mal no serán ya puntos de referencia, sino meros hechos que dependen de cada circunstancia y situación, al margen de toda finalidad, que Hobbes expresamente rechaza: «La felicidad de esta vida no consiste en la tranquilidad o reposo del alma, porque en realidad no existe ese *fin último* ni *sumo bien* que se mencionan en las obras de los antiguos moralistas»[49]. Suprimido todo fin, la felicidad consiste tan sólo en «un continuo progreso del deseo, de un objeto a otro, donde la obtención del anterior no es más que camino hacia el siguiente»[50]. El proceso mismo sustituye al punto de vista teleológico y establece como razón última la conservación.

3. FILOSOFÍA POLÍTICA

La filosofía política –o *filosofía civil*, como Hobbes la denomina– conecta con la filosofía moral, aunque sin confundirse con ella. La antropología constituye el sustrato sobre el que se levanta el edificio del Estado

47. *Elementos de derecho natural y político*, I, 17, 14 (E.W., vol. 4).

48. *Leviatán*, I, c. 6 (E.W., vol. 3, p. 41). Cfr. *Sobre el hombre*, II, 11, 4 (O.L., vol. 2).

49. *Ibíd.,* I, c. 11 (E.W., vol. 3, p. 85).

50. *Ibíd. Elementos de derecho natural y político*, I, 7, 7 (E.W., vol. 4): «la felicidad, que significa un deleite continuo, no consiste en haber prosperado, sino en prosperar».

o cuerpo político. Para entender el carácter artificial de éste, es preciso tener en cuenta la situación del hombre en el «estado de naturaleza».

a) *El estado de naturaleza*

La filosofía moral nos ha mostrado lo bueno y lo malo como meros hechos y la misma naturaleza humana desprovista de todo alcance normativo. En esta perspectiva aparece el *derecho natural* como algo carente de sentido moral, que resulta ser la simple expresión de una naturaleza. Al igual que ésta, tiene un carácter fáctico, no regulativo, se limita a reflejar una situación dada y se revista de rasgos marcadamente individualistas. Ahora bien, en la medida en que el derecho natural no impone obligación de ningún tipo –«todo hombre tiene derecho, por naturaleza, a todas las cosas», de modo que puede decirse que *Natura dedit omnia omnibus* (la naturaleza ha dado todas las cosas a todos los hombres)[51]–, no significa nada, pues «el derecho de todos los hombres a todas las cosas no es, en efecto, mejor que si ningún hombre tuviese derecho a nada»[52]. Resultará de poca utilidad, observa Hobbes, después de señalar que el derecho es lo mismo que lo útil.

Esta situación implica, por ejemplo, que un hombre tiene derecho a atacar a otro y éste a resistirle. La consecuencia es una desconfianza total que desemboca en un estado permanente de «guerra de todos contra todos»[53] que, dada la igualdad natural entre los hombres –entendida como igualdad en el poder–, lleva a la autodestrucción y consiguiente anulación de ese derecho sin límites que cada individuo posee por naturaleza; en definitiva, es un estado en contradicción consigo mismo, en el que «el hombre es un lobo para el hombre», como escribe en la epístola dedicatoria del tratado *Sobre el ciudadano*.

Los inconvenientes del *estado de naturaleza* son manifiestos; Hobbes insiste sobre todo en la inseguridad, el temor y el riesgo continuos de una muerte violenta. Si a alguien puede extrañar que los hombres sean capaces de atacarse y destruirse unos a otros, es porque «quizá incrédulo respecto a

51. *Elementos de derecho natural y político*, I, 14, 10 (E.W., vol. 4).

52. *Ibíd.*

53. *Sobre el ciudadano*, c. 1, n. 13 (O.L., vol. 2).

esta inferencia obtenida de las pasiones, desea verla confirmada por la experiencia»[54], apostilla con mordacidad.

El estado de guerra total no ha existido de modo generalizado en el mundo entero, según Hobbes, pero sí hay muchos lugares donde los hombres viven en una inseguridad y temor semejantes. Hobbes no pretende describir una situación histórica, sino más bien el tipo ideal de esa situación, que se aplica sin embargo a lo real, de manera que los sucesos históricos no hacen más que confirmar el modelo. Se trata, respecto del *estado civil*, de una anterioridad de naturaleza y no temporal. El *estado de naturaleza* expresa la condición natural del hombre en sí mismo considerado, al margen de las situaciones de hecho en que se encuentre; equivale, pues, a un estado de naturaleza pura, que debe ser tenido en cuenta por todo aquel que pretenda elaborar con garantías de éxito la construcción de la sociedad, evitando las consecuencias de esa condición natural del hombre.

La situación paradójica a la que conduce la concepción hobbesiana del derecho natural, exponente del estado de naturaleza, encuentra una salida a través de la distinción entre *derecho natural* y *ley natural*, que establece Hobbes en varios lugares de sus obras: «incluso los que tratan este tema confunden habitualmente *ius* y *lex*, derecho y ley, que deben, sin embargo, ser distinguidos, pues el derecho consiste en la libertad de hacer algo o de abstenerse, mientras que la ley determina al hombre y ata lo uno a lo otro; de manera que la ley y el derecho difieren exactamente como la obligación y la libertad, que no podrían coexistir en un único y mismo punto»[55]. La ley de la naturaleza, entonces, de acuerdo con la definición que da unas líneas antes, es «un precepto, una regla general descubierta por la razón, por la que se prohíbe a los hombres hacer lo que lleva a la destrucción de su vida o lo que les priva del medio de preservarla, y les prohíbe asimismo omitir lo que consideren que puede preservarla mejor».

La ley natural fundamental es el precepto de la razón que prescribe al hombre esforzarse en buscar y obtener la paz. A partir de esta primera, deduce el resto de las leyes naturales, que hacen un total de veinte, según la formulación del tratado *Sobre el ciudadano*, y de diecinueve en el *Leviatán*. La ley natural introduce en el estado de naturaleza un principio de orden que ayuda al hombre a subsistir. Constituye una regla de con-

54. *Leviatán*, I, c. 13 (E.W., vol. 3, p. 114).
55. *Ibíd.*, c. 14 (E.W., vol. 3, p. 117).

ducta –siempre individual y egoísta– en ese estado de guerra total y será lo que permita al hombre salir de él con vistas a lograr el único bien, que es la conservación de su vida. Para ello, la ley natural limita el derecho natural; así, la segunda parte de la ley natural fundamental prescribe que cuando no se puede conseguir la paz, hay que tratar de defenderse. Esto es, precisamente, lo propio del derecho natural, que queda recapitulado en la ley natural.

Un problema que plantea el concepto de ley natural en Hobbes es el de su alcance moral y obligatoriedad, es decir, si la ley natural, elaborada por la razón calculadora, impone obligaciones que contrarían las pasiones. Pese a varios pasajes en los que afirma que las leyes naturales son también morales, hay sin embargo un texto que resulta concluyente: «la razón no es menos natural en el hombre que la pasión y es la misma para todos los hombres, porque todos los hombres están de acuerdo en su voluntad de regirse y gobernarse de suerte que alcancen sus deseos, es decir, su propio bien, lo cual es obra de la razón»[56]. La razón está, pues, al servicio de la pasión y del propio interés; tiene un carácter funcional y no constituye un nuevo valor que se oponga al deseo: es, sin más, el mejor modo de lograr éste. La ley natural, como la razón misma, es un instrumento que, puesto al servicio del deseo o apetito, lo hace máximamente eficaz, mediante la elaboración del artificio en que consiste la sociedad o estado civil, situación en la que se preserva del mejor modo posible la paz, la seguridad y la vida misma de los hombres. Por eso, cuando afirma en el capítulo decimoquinto del *Leviatán* el carácter eterno e inmutable de la ley natural, señala a continuación que esas leyes «no obligan más que a desear y a esforzarse, y son, por tanto, fáciles de observar».

b) *El pacto social*

El ingreso en el estado civil se hace mediante un contrato o pacto social. Este paso estaba ya implícito en la segunda ley natural, que enuncia así: «que cada cual está dispuesto, cuando los demás también lo hagan, a renunciar a su derecho en la medida en que piense que es necesario para la

56. *Elementos de derecho natural y político*, I, 15, 1 (E.W., vol. 4).

paz y la defensa propia, y se contente con tanta libertad respecto a los demás como consentiría a otros hombres respecto a sí mismo»[57].

La idea de contrato deja entrever que se debe a un cálculo de la razón, en el que está perfectamente medido el alcance y condiciones del pacto, que tiene siempre que preservar la propia conservación: «así como fue necesario que ningún hombre retuviese su derecho a todas las cosas, del mismo modo lo fue que conservaran su derecho a algunas cosas: por ejemplo, respecto al propio cuerpo es intransferible el derecho a defenderse, a servirse del fuego, del agua, del aire libre, a un lugar donde vivir y a todas las cosas necesarias para la vida»[58].

El pacto no consiste en una renuncia pura y simple, sino en una transferencia mutua de un derecho, fruto del libre consentimiento de ambas partes, aunque el temor no lo hace inválido, ya que, según Hobbes, «no existe razón para que lo que hagamos por miedo obligue menos que lo hecho por codicia. Pues tanto uno como otro hacen voluntaria la acción»[59]. Ese derecho que se transfiere consiste propiamente en la renuncia al poder sobre todas las cosas.

Como ocurre con el estado de naturaleza o condición natural del hombre, el pacto o convención que da origen a la sociedad no es determinado históricamente por Hobbes, aunque en sus obras suele considerarlo como un hecho; dado su rechazo del carácter científico de la historia, el pacto aparece como obra del cálculo de la razón. Lo que sí subraya Hobbes con claridad es que sin pacto no hay sociedad; ésta no deriva, pues, de la sociabilidad del hombre, que es por naturaleza asocial, sino de una convención y resulta, por tanto, un artificio de la razón movida por el interés del hombre en obtener algún bien para sí mismo.

c) *El estado civil*

En la introducción del *Leviatán* describe Hobbes el Estado como un «gran *Leviatán* que se llama *República* o *Estado* (*Civitas* en latín), y que no es otra cosa que un hombre artificial, aunque de estatura y fuerza ma-

57. *Leviatán*, I, c. 14 (E.W., vol. 3, p. 118).
58. *Elementos de derecho natural y político*, I, 17, 2 (E.W., vol. 4).
59. *Ibíd.,* I, 15, 13 (E.W., vol. 4).

yores que las del hombre natural, para cuya defensa y protección ha sido concebido». Compara el cuerpo político al cuerpo humano y señala que en aquél «la soberanía es un alma artificial». El pacto social es una condición necesaria, pero no suficiente; se requiere además un poder que sea capaz de mantener lo que ha sido objeto de convención y obligue a los hombres a mantener la paz y a unir sus fuerzas contra un enemigo común.

El poder se erige en pieza clave del cuerpo político en el sistema hobbesiano. El sometimiento al poder es algo más que el consentimiento o concordia que daba lugar al pacto; consiste en «una verdadera unidad de todos en una e idéntica persona, unidad hecha por una convención de cada hombre con cada hombre, como si todo hombre hubiera de decir a todo hombre: *autorizo y abandono en este hombre o asamblea el derecho a gobernarme a mí mismo, con la condición de que tú abandones tu derecho a ello y autorices todas tus acciones del mismo modo*»[60]. La transferencia o transmisión adquiere el carácter de un abandono que, según Hobbes, configura la multitud en unidad y da lugar al Estado, «ese *dios mortal* al que debemos, bajo el *Dios inmortal*, nuestra paz y protección»[61].

Hobbes personifica el Estado, que define como «una persona única», y afirma que «el depositario de esta personalidad es llamado *soberano*, y se dice que posee el *poder soberano*; todos los demás son llamados *súbditos* y *ciudadanos*»[62]. El poder soberano se caracteriza por ser absoluto, ya sea de tipo monárquico, aristocrático o democrático. De estas tres formas de gobierno, Hobbes muestra su preferencia por la monarquía, debido a que «el monarca, que es una persona única por naturaleza, está siempre en capacidad de realizar prontamente los actos del poder»[63], sin necesidad de convenir en fechas y lugares para deliberar y tomar decisiones, como ocurre en las otras dos formas de gobierno. En suma, la monarquía se adecúa mejor al poder absoluto o no sometido a ley ni obligación alguna, incluida la constitución misma del pacto que da origen al estado civil. Los que ejercen el poder soberano tienen el poder de obedecer a la recta razón que es la ley natural, que se resume en este principio: «la salud del pueblo es la ley suprema».

El carácter absoluto del poder soberano es tal que subsume en su acción la de los ciudadanos, ya que «cada súbdito es, por el hecho de la

60. *Leviatán*, II, c. 17 (E.W., vol. 3, p. 158).

61. *Ibíd.*

62. *Ibíd.,* II, c. 17 (O.L., vol. 3, p. 131).

63. *Sobre el ciudadano*, c. 7, n. 13 (O.L., vol. 2).

institución, autor de todos los actos y juicios del soberano instituido»[64]. Entre el soberano y lo súbditos hay una compenetración muy estrecha que hace contradictorio el no estar de acuerdo con las decisiones del soberano. Esta tesis presenta, a juicio de algunos estudiosos, matices totalitarios, merced a esa voluntad única –que en definitiva es la del soberano– a la que se reducen las voluntades particulares; pero es preciso subrayar que en el origen y en el fin del estado civil se encuentra presente el individuo singular y su propio interés o beneficio, que no se diluye en la colectividad; ésta siempre es, para Hobbes, un artificio.

La radicalidad de la postura de Hobbes respecto al poder absoluto se explica por la firme convicción de que la garantía de la paz y la seguridad reside en la desproporción o desmesura entre el poder soberano y las fuerzas de los ciudadanos, ya que aquél se constituye internamente mediante la renuncia del derecho de resistencia –que es un poder– por parte de los súbditos. De este modo, no puede haber conflicto de intereses, porque la transmisión de derechos es una sumisión que quiebra de inmediato la posible paridad entre el soberano y el súbdito. La sumisión es, por tanto, la condición del acto, al que sigue de modo inseparable la institución del poder soberano.

Una de las facultades del soberano consiste en dictar «reglas que determinan la propiedad (o lo *mío* y lo *tuyo*), así como lo que es *bueno* o *malo, legítimo* o *ilegítimo* en las acciones de los súbditos»[65]; esas reglas son lo que Hobbes denomina *leyes civiles* y se definen como «el mandato de aquella persona, hombre o asamblea, cuya orden contiene en sí la razón de su obediencia»[66]. Las leyes civiles, por tanto, se fundamentan en la voluntad del soberano, único y supremo legislador, no sometido a ellas. El poder, a fin de cuentas, es lo que legitima al soberano.

Un aspecto de interés para comprender el pensamiento de Hobbes es la división de las leyes y la articulación entre ellas. Por razón del legislador y autor de la ley, ésta se divide en ley *divina, natural* y *civil*. Las dos primeras, según Hobbes, constituyen una sola e idéntica ley. Esta identificación, más que una elevación de la ley natural según la tradición –que veía en ella una participación de la ley eterna divina–, reduce por el contrario la ley divina a la natural, al hacer consistir aquélla en la recta

64. *Leviatán*, II, c. 18 (E.W., vol. 3, p. 163).

65. *Ibíd.* (E.W., vol. 3, p. 165).

66. *Sobre el ciudadano*, c. 14, n. 1 (O.L., vol. 2). En el n. siguiente la define así: «la ley civil es una proposición definida por la voluntad del Estado, que ordena todo lo que conviene hacer».

razón. Hobbes, además, reduce la ley a lo razonable y lo que depende de la sola voluntad, dejando fuera de la ley divina todo lo que tiene que ver con la fe. Por lo que respecta a la ley civil, escribe en el *Leviatán* que «la ley natural y la ley civil se contienen una y otra mutuamente y son de la misma extensión»[67]. Las leyes naturales son efectivamente leyes en el estado civil en la medida en que son mandatos y, por consiguiente, son también leyes civiles, pues el poder del soberano es el que obliga a los hombres a obedecerlas. En la mutua inclusión entre ley natural y ley civil aquélla acaba reduciéndose a ésta, que es la que fija su contenido y obligatoriedad. Por ley natural está prohibido el robo, homicidio, adulterio, etc., pero es «la ley civil la que define para el ciudadano lo que se debe llamar robo, homicidio, adulterio y crimen»[68]. La ley, que Hobbes entiende como mandato obligatorio y universal, es la ley civil e incluso a ella se somete la ley divina, de modo que «un súbdito que no ha recibido revelación particular cierta y segura en lo que respecta a la voluntad de Dios, debe prestar obediencia y considerar como voluntad de Dios los mandatos del Estado»[69], que es el que, además, tiene el poder de interpretar la Escritura. La articulación entre las leyes plantea el problema de su fundamentación última, que se encuentra para Hobbes en la voluntad y poder del soberano.

En este planteamiento, ¿qué queda de la libertad del ciudadano? Pese a las constricciones y obligaciones que, por voluntad del soberano, imponen las leyes civiles, Hobbes afirma que «en todos aquellos campos de acción sobre los que las leyes no dicen nada, los hombres tienen la libertad de hacer lo que su propia razón les indica que es lo más beneficioso»[70]. Libertad significa libertad corporal, de movimientos, y de ningún modo sustracción a las leyes, pues éstas no son más que un poder para protegerlos. La libertad de la que el hombre goza en el estado civil es la misma que la del estado natural, pero limitada ahora civilmente, pues «el derecho es la libertad que la ley nos permite»[71]. De nuevo se muestra el carácter artificioso de lo social; el hombre construye mediante su razón el artificio que se llama sociedad y que se establece como una tensión entre la libertad natural –el derecho a todo– y la efectiva consecución de los fines que pretende –su propia conservación–, para lo cual se hace necesario una limita-

67. *Leviatán*, II, c. 26 (E.W., vol. 3, p. 253).
68. *Sobre el ciudadano*, c. 6, n. 16 (O.L., vol. 2).
69. *Leviatán*, II, c. 26 (E.W., vol. 3, p. 274).
70. *Ibíd.,* II, c. 21 (E.W., vol. 3, p. 199).
71. *Elementos de derecho natural y político*, II, 10, 5 (E.W., vol. 4).

ción de ese derecho que, abandonado a sí mismo, resulta a la postre ineficaz. El mecanismo de limitación es el poder del soberano y su capacidad de dictar leyes. En el difícil equilibrio buscado por Hobbes, deberían coexistir la libertad y el poder absoluto; pero ese equilibrio forma parte del artificio y se debe a una concepción de la libertad, no como principio, sino como un ejercicio, el mero no estar impedido. Más que de totalitarismo –aunque se aludió más arriba a algunos rasgos perceptibles en su obra– se trata de un autoritarismo, concebido como garantía de lo que para Hobbes es primero y constituye lo real: el individuo y su conservación. Así, el individualismo encuentra en el absolutismo su consecuencia lógica, por cuanto el único modo de establecer una sociedad sobre la base de unos individuos por naturaleza asociales, es mediante la constricción y sumisión a un poder absoluto.

La teoría política de Hobbes abre un abismo en el seno del sujeto humano mismo, entre su condición natural y la de ciudadano o miembro del cuerpo político. La construcción del estado social o civil pasa necesariamente por la reducción del hombre –en el sentido pleno y esencial del término– a ciudadano; se produce así una politización del hombre como medio de preservar lo estrictamente humano que, a juicio de Hobbes, es la existencia natural individual con el máximo placer posible.

d) *La religión y el Estado*

Hobbes concede un papel destacado en el conjunto de su obra a la religión. Sostiene que el hombre puede llegar a conocer naturalmente que existe Dios, aunque nos resultan incomprensibles la esencia de Dios y sus atributos, salvo el poder. Honrar a Dios, afirma, «es lo mismo que lo que entendemos ordinariamente por honrar a los hombres, pues se trata solamente de reconocer su poder»[72]. Dios no es objeto de ciencia, sino de fe y ésta consiste en un acto de confianza. Entre fe y razón establece una distinción radical en el orden especulativo, pero esta diferencia se anula en el mundo de la vida, donde fe y razón se unifican en la obediencia y sumisión a las leyes. De este modo soluciona el problema de la doble obediencia, a Dios y al soberano. Para Hobbes no hay obediencia a Dios sin some-

72. *Ibíd.,* I, 11, 12 (E.W., vol. 4).

timiento al soberano; la autoridad civil se presenta necesariamente como mediadora y adquiere un valor religioso.

La unificación de la obediencia que Hobbes lleva a cabo tiene como consecuencia el establecimiento de un único ámbito, el natural, al que queda sometido el orden sobrenatural. La religión pasa a constituir parte integrante de la política, a la que se subordina; puesto que el Estado y la Iglesia se componen de los mismos hombres, argumenta en el *Leviatán*, el soberano civil –si es cristiano– será también el jefe de la Iglesia en su reino. Él es quien determina la canonicidad de los libros sagrados y el que regula las discusiones doctrinales. Tiene poder para consagrar a los pastores y sus ministros, así como para ejercer él mismo las funciones eclesiásticas y regular el culto. Todo lo que no afecta a la relación personal e interior con Dios cae bajo el poder del soberano, al que se le «debe obediencia en todo, tanto en lo espiritual como en lo temporal»[73].

Hobbes se defendió de la acusación de ateísmo y se declaró enemigo de los ateos[74], pero lo cierto es que, pese al elevado número de veces que cita el término «Dios» en sus obras, su filosofía es una filosofía sin Dios que, a juicio de Polin[75], puede calificarse de implícitamente atea. La religión, que es suscitada en el hombre por la pasión y tiene su origen en la ansiedad ante el futuro y el temor del hombre al poder de las cosas invisibles, está al servicio del Estado. Cuando habla del reino de Dios, éste es entendido bien en un sentido natural, que se reduce a la recta razón que guía individualmente a cada hombre, o bien con un carácter majestuoso y alejado del mundo, que lo aproximaría a las tesis deístas, pero que, de cualquier modo, necesita la mediación del poder soberano.

La filosofía de Hobbes se configura como un saber de salvación, secularizado, en el que las apelaciones a la fe sobrenatural –«todo lo que es necesario para la salvación se contiene en dos virtudes: *la fe en Cristo y la obediencia a las leyes*»[76]– ocultan que el verdadero contenido requerido para salvarse no es tanto la fe, algo interior al hombre, sino la confir-

73. *Sobre el ciudadano*, c. 18, n. 13 (O.L., vol. 2).

74. En el Tratado *Sobre el ciudadano* (c. 14, n. 19), escribe Hobbes en nota: «yo soy tan enemigo de los ateos que busqué con la mayor diligencia y traté afanosamente de encontrar una ley en cuya virtud les pudiera acusar de injusticia».

75. Cfr. POLIN, *o.c.*, p. XV y CRUZ, A., *La sociedad como artificio. El pensamiento político de Hobbes*, Eunsa, Pamplona, 1986, p. 279.

76. *Leviatán*, III, c. 43 (E.W., vol. 3, p. 585).

mación de ésta en la práctica, que es, precisamente, la obediencia a las leyes dictadas por el soberano.

CAPÍTULO III

LOCKE

John Locke nació en Wrington, cerca de Bristol, en 1632. Realizó sus primeros estudios en Westminster y en 1652 ingresó en el Christ Church College de la Universidad de Oxford, con la intención de seguir la carrera eclesiástica. Allí logró los grados de bachiller y maestro de artes y en 1659 se incorporó al claustro docente. Durante seis años enseña griego, retórica y filosofía moral. Decidido a abandonar la carrera eclesiástica, se orienta hacia la medicina, mostrando también interés por las ciencias naturales y la química. De 1664 data su primera obra, *Ensayos sobre la ley natural*, cuyo manuscrito –escrito en latín– ha permanecido inédito hasta 1954. En 1665 realiza un viaje al continente y a su vuelta, tras una breve estancia en Oxford, se instala en Londres al servicio de Lord Ashley Cooper, futuro primer conde de Shaftesbury. En Londres continúa frecuentando el trato de algunos célebres científicos, como el químico Boyle, e ingresa en la *Royal Society*; ocupa también cargos de relevancia en la vida pública inglesa. En 1674, caído en desgracia su protector, Locke se retira a Oxford, donde obtiene el título de médico y al año siguiente se traslada a Francia, permaneciendo hasta 1678. Vuelto a Londres, colabora de nuevo con el Conde de Shaftesbury; en 1682 el conde es acusado de alta traición y huye a Holanda. Locke, por temor a las represalias que se dirigían contra el partido liberal, se exilia poco después en Holanda. En 1689, calmada la situación, regresa a Inglaterra y publica entonces su obra más importante, el *Ensayo sobre el entendimiento humano*, en cuya elaboración trabajaba

desde hacía varios años. De esa fecha datan también la *Carta sobre la tolerancia*, a la que seguirán dos cartas más, y los *Dos tratados sobre el Gobierno civil*, publicados en 1690, que constituyen la exposición de su doctrina política. Son años de fecunda actividad literaria, en los que Locke no pierde el contacto con la situación política, hasta que en 1700 se retira a Oates (Essex). En 1693 había publicado los *Pensamientos sobre la educación* y en 1695 *La razonabilidad del Cristianismo*. Falleció en Oates en 1704.

1. Caracterización general del pensamiento de Locke

La obra de John Locke comprende dos grandes ámbitos del saber –la teoría del conocimiento y la filosofía moral y política– que a simple vista pueden parecer inconexos, pero que, sin embargo, tienen una estrecha relación si se considera el conjunto de su pensamiento. El *Ensayo sobre el entendimiento humano* ha ejercido una gran influencia en el desarrollo de la filosofía moderna y plantea por primera vez en toda su radicalidad el problema crítico, que recogerá después Kant: qué es lo que podemos conocer y con qué grado de certeza. Este propósito no obedece a una mera curiosidad especulativa, sino que tiene en Locke un carácter eminentemente utilitario, pues, una vez conocidos los límites de nuestra capacidad de comprensión, «tal vez no seamos tan osados, al presumir de un conocimiento universal (…) y aprendamos quizá a conformarnos con lo que nos es asequible en nuestra presente situación»[1]; en definitiva, ayuda al hombre a emplear su mente en lo que pueda resultarle útil, le cura del escepticismo y la pereza y le permite conocer cómo ha de comportarse, pues «nuestro propósito aquí no es conocer todas las cosas, sino aquellas que afectan a nuestra conducta»[2]. Se trata, como escribe en el *Segundo tratado sobre el Gobierno civil* citando a Hooker, de saber lo que es «necesa-

1. *Ensayo sobre el entendimiento humano*, libro I, cap. 1, Intr., n. 4. Citamos según la edición de Th. Tegg y otros: *The Works of John Locke*, Londres, 1823, 10 vols. (repr. Scientia Verlag, Aalen, 1963). En el *Ensayo*, el número romano corresponde al libro y los números árabes al capítulo y parágrafo, respectivamente. Sólo se indica la paginación, según la edición citada, en aquellas obras no divididas en parágrafos.

2. *Ibíd.,* I, 1, 6.

rio para una vida conveniente a la naturaleza humana»[3], que llevará al hombre a buscar la comunidad y sociedad con los demás, abandonando el estado de naturaleza.

El conocimiento, y la ciencia que lo estudia, tiene para Locke una primacía metodológica, pero no absoluta, pues está al servicio del verdadero fin de la filosofía, que es la paz y la felicidad: estamos hechos para la ciencia moral, que es «la ciencia más adecuada y el principal negocio de la humanidad en general, que está a la vez interesada y obligada a buscar su sumo bien»[4]. De este modo, el *Ensayo sobre el entendimiento humano* no se aparta de la intención general de su pensamiento, al contrario, constituye el primer paso de una moral geométricamente demostrable, pues «el conocimiento moral es tan capaz de una certeza real como el matemático»[5].

En la formación del pensamiento lockeano se aprecia, por un lado, la influencia de Descartes –pese a las divergencias en aspectos claves como el innatismo, rechazado por Locke– y, por otro, el peso de la tradición empirista y nominalista, que se remonta a la época medieval y que tiene en Bacon y Hobbes los antecesores inmediatos a Locke. La conjunción de ambas corrientes filosóficas en una síntesis muy personal es lo que constituye la originalidad del pensamiento de Locke, considerado como el primer exponente del empirismo inglés, depurado de las adherencias renacentistas que estaban presentes todavía en el quehacer filosófico de Bacon y de las carencias especulativas y el radicalismo de la concepción de Hobbes.

Locke, que en un célebre texto del *Ensayo* formula lo que podríamos denominar el «principio empirista», no desprecia la razón, ni la reduce a un mero hecho con una función calculadora, como ocurre en Hobbes. El *Ensayo* tiene como trasfondo la correlación entre razón y experiencia, y la definición de conocimiento que en él se encuentra es netamente cartesiana. Racionalismo y empirismo no son dos actitudes perfectamente opuestas, sino que participan de un ámbito común, aunque según orientaciones diversas. Así, por ejemplo, la noción de idea es pieza clave en la tradición racionalista y empirista, pero en la primera las ideas son innatas, mientras que para el empirismo tienen su origen en la experiencia.

3. *Segundo Tratado sobre el Gobierno civil*, cap. II, n. 15 (vol. 5).

4. *Ensayo*, IV, 2, 11.

5. *Ibíd.,* IV, 4, 7.

El empirismo de Locke se caracteriza por su moderación –que está también presente en la teoría política– y por el especial relieve que se concede al sentido común, lo que le lleva a acudir a Dios como fundamento trascendente de las ideas y causa última de la conexión entre ellas. Este recurso a Dios es compatible, en el decurso del pensamiento lockeano, con una actitud racionalizadora que, partiendo de una noción de libertad de conciencia de cuño protestante, acaba por reducir las verdades sobrenaturales a un mínimo racionalmente explicable –sin excluir totalmente la revelación– que constituye el núcleo de esa tolerancia que, a su juicio, debe ser el «signo distintivo de una iglesia verdadera» y el ideal de la humanidad.

2. El conocimiento

El *Ensayo sobre el entendimiento humano* representa una completa exposición de la gnoseología lockeana. El propio Locke relata, en la epístola al lector, las circunstancias que le llevaron a escribir esta obra: discutiendo en compañía de unos amigos un tema alejado de lo que constituiría el objeto del *Ensayo*, sin que pudieran encontrar la solución, «se me ocurrió –escribe Locke– que habíamos equivocado el camino y que, antes de meternos en disquisiciones de esta índole, era necesario examinar nuestras capacidades y ver qué objetos están a nuestro alcance o más allá de nuestro entendimiento»; fue así como se decidió, animado por sus amigos, a componer el *Ensayo*. Tras estas consideraciones sobre el origen de la obra, Locke se excusa del carácter abigarrado y repetitivo de algunos pasajes, aduciendo que el *Ensayo* fue escrito a intervalos, a lo largo de un buen número de años. Reconoce asimismo que podría abreviarse, pero confiesa sentirse «demasiado perezoso u ocupado» para llevarlo a cabo. No obstante estos defectos, la obra tuvo gran aceptación y ya en vida de su autor se publicaron cuatro ediciones inglesas, más la traducción francesa revisada por el propio Locke.

El plan del *Ensayo* tiene una clara estructura. En la introducción expone su propósito, consistente en «investigar los orígenes, alcance y certeza del entendimiento humano, junto con los fundamentos y grados de

creencia, opinión y asentimiento»[6]. Para lograr este objetivo decide atenerse a un «sencillo método histórico» que logre dar razón del modo en que nuestro entendimiento alcanza las nociones de las cosas. De acuerdo con esto, el *Ensayo* se divide en cuatro libros: el *primero* está dedicado a negar que existan ideas innatas; el *segundo* estudia el origen de las ideas, formula el principio empirista y el origen sensible del conocimiento y establece la división de las ideas en simples y complejas; el *tercero* trata de la relación entre las palabras y las ideas y postula una reforma del lenguaje para hacer de él un instrumento idóneo de comunicación entre los hombres; por último, en el libro *cuarto* estudia el conocimiento, su certeza, su extensión y sus grados.

Los libros segundo y cuarto configuran el entramado central de la obra, mientras que el primero constituye la *pars destruens* y el tercero, aun resultando de interés, tiene un carácter más bien colateral, dado que para Locke el lenguaje depende de las ideas y no desempeña papel constitutivo alguno. Es preciso hacer notar que a lo largo de la obra se entremezclan consideraciones epistemológicas y psicológicas, sin que se distinga convenientemente lo que se refiere a la naturaleza y objeto del conocimiento, de lo que apunta al origen de las ideas y al proceso psicológico del conocer.

a) *Refutación del innatismo*

Antes de exponer la tesis positiva sobre el origen de las ideas, Locke rechaza la validez de la teoría que afirma que poseemos ideas y principios innatos. La crítica lockeana deforma la tesis impugnada, que exagera hasta extremos que la hacen difícilmente reconocible.

Locke afirma que el asentimiento universal es el principal argumento en que se apoyan los innatistas; rechaza tanto el innatismo actual como el virtual y mantiene que sólo hay tendencias o inclinaciones del apetito hacia el bien, pero no «impresiones de la verdad en el entendimiento»[7]. Todos los principios o reglas morales son deducidos.

La posición que adopta respecto a la teoría de las ideas innatas es contraria a la cartesiana; no obstante, más que un alejamiento de la órbita de

6. *Ibíd.,* I, 1, 2.
7. *Ibíd.,* I, 3, 3.

Descartes, la tesis de Locke se presenta como un intento de corrección y superación del planteamiento cartesiano. Parece como si Locke pretendiera llevar los presupuestos de Descartes hasta su coherencia última, para lo cual es preciso negar que haya principios innatos, pues quien los admita «estará expuesto a recibir, por la educación que le den y por las costumbres aceptadas en un país, cualquier absurdo en calidad de principio innato»[8]. Locke amplía y radicaliza la duda cartesiana, al aplicarla también a los principios innatos; admitir éstos equivale a reconocer una instancia que no puede ser racionalmente demostrada y, por tanto, invalida la pretensión cartesiana de un principio absoluto, exento de supuestos. El racionalismo de Locke, compatible con el empirismo que enunciará en el libro segundo, se manifiesta en la exigencia del control, por parte de la razón, de los contenidos que ésta recibe y que, sin embargo, no dependen de ella misma, sino de la experiencia.

b) *Origen y características de las ideas simples*

En la introducción del *Ensayo* incluye Locke la siguiente aclaración: «debo excusarme, desde ahora, con el lector por el uso frecuente de la palabra *idea* que encontrará en este tratado. Siendo este término el que, en mi opinión, sirve mejor para nombrar lo que es el objeto del entendimiento cuando un hombre piensa, lo he empleado para expresar lo que se entiende por fantasma, noción, especie o aquello en que se ocupa la mente cuando piensa»[9]. Para Locke, idea es todo contenido de la mente u objeto del acto de pensar, entendido esto en un sentido amplio que incluye la percepción sensible; hay, sin embargo, pasajes en los que denomina también idea a la percepción misma, de donde se sigue una notoria ambigüedad en el empleo del término.

Si no hay ideas innatas y la mente es «un papel en blanco, desprovisto de cualquier signo, sin ninguna idea, ¿de qué manera llegará a recibir las ideas? ¿De dónde adquiere esa prodigiosa cantidad que la imaginación limitada y activa del hombre ha grabado en ella con una variedad tan infinita? ¿De dónde extrae todos los materiales de la razón y del conocimiento? A estas preguntas contesto con una sola palabra: de la experien-

8. *Ibíd.,* I, 2, 26.

9. *Ibíd.,* I, 1, 8.

cia; he aquí el fundamento de todo nuestro saber»[10]. Todo nuestro conocimiento se origina en la experiencia; ésta es el único modo de construir el edificio de la ciencia «sobre bases tan sólidas que no me obliguen a apuntalarlo con soportes y contrafuertes que descansaran sobre cimientos tomados de prestado»[11], argumenta Locke. La experiencia es doble: una es la *sensación* o experiencia externa, de donde se origina el mayor número de ideas que tenemos, y otra la *reflexión* o experiencia interna, que está constituida por las diferentes actividades de nuestra propia mente. Ambas fuentes «proveen a nuestra mente de todos los materiales del pensar»[12], que son las ideas.

Un rasgo característico de la teoría lockeana es la íntima relación entre idea y sensación, pues ésta no es sólo origen del mayor número de ideas, sino que la mente comienza a tener ideas cuando experimenta la primera sensación, que es «una impresión o movimiento hecho en alguna parte del cuerpo, de modo que provoca alguna percepción en el entendimiento»[13]. De este tipo de sensaciones son la percepción, el recuerdo, el raciocinio, etc. Sólo «después de un tiempo la mente llega a reflexionar sobre sus propias operaciones acerca de las ideas adquiridas por la sensación y acumula así una nueva serie de ideas, que llamo ideas de reflexión»[14]. Según Locke, se produce un traslado o transmisión de las percepciones que producen los objetos sensibles hasta la mente, por medio de los sentidos externos, es decir, éstos «transmiten a la mente desde los objetos externos lo que aquellas percepciones producen en ella»[15].

Las ideas a las que se refiere Locke son las *ideas simples*, respecto a las cuales el entendimiento es meramente pasivo, pues se limita a recibirlas y no está en su poder hacerlas ni destruirlas. Las ideas simples son los materiales de todo nuestro conocimiento y son todas reales, ya que, según Locke, están de acuerdo con la realidad de las cosas; las ideas simples de sensación son claras y distintas y responden a las propiedades reales de los cuerpos. Pueden llegar a la mente a través de un solo sentido (como ocurre con los colores, sonidos, sabores y olores, el calor, el frío y la solidez) o a través de varios (ideas del espacio o extensión, de la forma,

10. *Ibíd.,* II, 1, 2.
11. *Ibíd.,* I, 4, 25.
12. *Ibíd.*
13. *Ibíd.,* II, 1, 23.
14. *Ibíd.,* II, 1, 24.
15. *Ibíd.,* II, 1, 3.

reposo y movimiento). Hay otras ideas que provienen de la conjunción de sensación y reflexión, como el placer y el dolor, y, finalmente, algunas ideas simples provienen sólo de la reflexión, como la percepción o poder de pensar y la voluntad o poder de querer[16].

El panorama de las ideas simples que ofrece Locke a nuestra consideración constituye una aplicación de la tesis cartesiana de las ideas claras y distintas a la realidad objeto de experiencia y fuente originaria de las ideas; tiene como característica una fragmentación de la experiencia y pérdida de la unidad de las cosas, como tendremos ocasión de comprobar al referirnos a la idea de sustancia.

Una distinción relevante es la que se establece entre ideas y cualidades; las primeras son percepciones en nuestra mente, mientras que cualidad es la modificación de la materia en los cuerpos, causa de las percepciones que se producen en la mente, es decir, «el poder de producir una idea cualquiera en nuestra mente»[17]. La tesis fundamental es que las ideas están en la mente y las cualidades en los cuerpos. Dentro de las cualidades hay unas que son *primarias* u originales, caracterizadas por ser inseparables de un cuerpo, de modo que «los sentidos las encuentran en toda partícula de materia que tenga la suficiente consistencia para ser percibida»[18]; estas cualidades son las que producen en nosotros las ideas simples de solidez, extensión, forma, movimiento, reposo y número. Existen también otras cualidades, que denomina *secundarias*, que «no son nada en los objetos mismos, sino potencias para producir en nosotros diversas sensaciones por medio de sus cualidades primarias»[19]; de este tipo son los colores, sonidos y gustos. Locke sigue en este punto la tesis cartesiana que niega la objetividad de las cualidades secundarias, pero para evitar que esta teoría contradiga su propio anti-innatismo, afirma que esas potencias están en las cosas mismas, o que las cualidades secundarias son modos de las primarias. Las ideas producidas por las cualidades primarias son semejanzas de las cosas, mientras que las producidas por las cualidades secundarias no tienen semejanza alguna en la realidad.

Para finalizar la exposición de su teoría sobre las ideas simples, Locke explica cómo los cuerpos producen en nosotros las ideas; el único modo posible, afirma, es por impulso, mediante un movimiento en los objetos

16. Cfr. *Ibíd.,* II, 3-7.
17. *Ibíd.,* II, 8, 8.
18. *Ibíd.,* II, 8, 9.
19. *Ibíd.,* II, 8, 10.

que, «afectando a algunas partes de nuestro cuerpo, se prolongue a través de nuestros nervios o espíritus animales hasta el cerebro o lugar donde se asienta la sensación, para producir de esta manera en nuestra mente las ideas particulares que tenemos sobre esos objetos»[20]. Hay, por tanto, una serie de partículas insensibles que actúan sobre nuestros sentidos produciendo las ideas correspondientes. En la exposición que hace Locke se deja ver la pasividad de la mente ante las ideas simples y la fuente de la que éstas proceden.

c) *Ideas complejas: modos, sustancias y relaciones*

«Hasta aquí hemos considerado aquellas ideas para cuya recepción la mente se muestra solamente pasiva, que son aquellas ideas simples recibidas a partir de la sensación y de la reflexión antes mencionadas (…). Pero la mente, que es totalmente pasiva en la recepción de todas sus ideas simples, ejerce, sin embargo, varios actos propios por los cuales forma, a partir de sus ideas simples que utiliza como materiales y fundamento del resto, las demás»[21]. Estas son las *ideas complejas*, formadas a partir de las ideas simples y sobre las cuales la mente tiene un gran poder para variarlas y multiplicarlas, más allá de lo que la sensación o la reflexión le permiten. Una muestra de ello es la capacidad de la mente para considerar diversas ideas unidas como una sola idea, siendo ella misma la que las ha unido.

Las ideas complejas son de tres tipos fundamentales: *modos, sustancias* y *relaciones*.

Modos son «las ideas complejas que, aunque sean compuestas, no contienen en ellas la suposición de que subsisten por sí mismas, sino que se las considera como dependencias o afecciones de las sustancias»[22]. Como ejemplos de modos cita Locke las ideas significadas por los términos de triángulo, gratitud, asesinato. Hay modos simples y modos mixtos; los primeros son variaciones o combinaciones de la misma idea simple, como por ejemplo una decena o veintena, que son combinaciones de unidad. Los modos mixtos se componen, en cambio, de varias ideas simples

20. *Ibíd.,* II, 8, 12.
21. *Ibíd.,* II, 12, 1.
22. *Ibíd.,* II, 12, 4.

que se unen para formar una compleja, como, por ejemplo, la belleza. La mayor parte de los modos mixtos se forman, según Locke, a partir de las ideas de potencia y acción.

La idea de *sustancia* surge de la observación de que un cierto número de ideas simples van siempre unidas, de manera que se presupone que pertenecen a una sola cosa y se las designa por un solo nombre; de aquí se pasa a que «al no imaginarnos de qué manera estas ideas simples pueden subsistir por sí mismas, nos acostumbramos a suponer que existe algún substrato en el que subsisten y del que resultan, al cual, por tanto, denominamos sustancia»[23]. La sustancia se reduce, pues, a ser una suposición producto de la ignorancia en la que estamos sumidos respecto a la estructura íntima de las cosas; para Locke, tiene sólo un carácter funcional: «no tenemos ninguna idea de qué es la sustancia y sólo tenemos una idea confusa y oscura de lo que hace»[24]. Se convierte así en una categoría o principio exclusivamente operativo que necesitamos como hipótesis explicativa de la realidad.

Hay dos clases de sustancias: corporales y espirituales, pero tanto una como otra nos resultan desconocidas, pues sólo poseemos ideas claras y distintas de las cualidades primarias y secundarias del cuerpo y del espíritu. En la exposición de la idea compleja de sustancia se muestra la limitación del conocimiento humano, ya que «sólo poseemos unas cuantas ideas superficiales de las cosas, que los sentidos nos descubren en su aspecto exterior (…), pero carecemos de todo conocimiento que vaya más allá, y mucho más acerca de la constitución interna y de la verdadera naturaleza de las cosas, porque estamos desprovistos de las facultades que puedan llegar a ello»[25]. Sin embargo, esta situación no debe sumir al hombre en la frustración, pues «el Autor infinitamente sabio que nos ha hecho a nosotros y a todas las cosas que nos rodean, ha acomodado nuestros sentidos, facultades y órganos a las conveniencias de la vida y a los asuntos en los que tenemos que ocuparnos aquí»[26].

Debido a la incognoscibilidad de la sustancia, su inclusión en el sistema lockeano tiene un sentido práctico y funcional y se fundamenta en que la sensación «nos *convence* de que hay unas sustancias sólidas y

23. *Ibíd.,* II, 23, 1.
24. *Ibíd.,* II, 13, 19.
25. *Ibíd.,* II, 23, 32.
26. *Ibíd.,* II, 23, 12.

extensas y la reflexión de que hay unas sustancias pensantes»[27]. Se trata, pues, de una fe o convicción, fruto de la costumbre, y no de un conocimiento estricto.

El tercer tipo de ideas complejas lo constituyen las *relaciones*, que son aquellas ideas que la mente obtiene de la comparación de las cosas entre sí: «cuando la mente considera una cosa de manera que la trae para, como si dijéramos, situarla junto a otra, y la lleva a la vista de la otra, nos encontramos, como las mismas palabras lo indican, ante una relación y una respectividad»[28]. Cualquier idea, simple o compleja, puede ser ocasión para que la mente reúna dos cosas y dé lugar, de este modo, a la idea de relación. Esta, señala Locke, no se contiene en la existencia real de las cosas, sino que es algo extraño y sobreañadido, pero resulta a veces más clara y distinta que otras ideas, porque, a fin de cuentas, todas las relaciones «terminan y se ocupan en esas ideas que recibimos a partir de las sensaciones o de las reflexiones»[29].

Para mostrar esta última afirmación analiza algunas relaciones, como la de causa y efecto. Dentro de las relaciones tienen especial interés las relaciones morales, que son «la conformidad o disconformidad entre las acciones voluntarias de los hombres y la norma respectiva»[30]; sin embargo, argumenta a continuación que el bien y el mal moral «no son sino el placer o el dolor, o aquello que nos procura el placer o el dolor»[31], de manera que no puede hablarse de reglas o normas morales universalmente válidas, dependiendo en último término de la voluntad y poder del legislador.

El libro segundo del *Ensayo* finaliza con unos capítulos en los que expone Locke algunas propiedades y clasificaciones de las ideas. Destaca la división –que se inscribe de lleno en la perspectiva cartesiana– entre ideas claras y oscuras, distintas y confusas. Además, todas las ideas simples son *adecuadas*, dado que son efectos de ciertas potencias en las cosas y «han sido adaptadas y ordenadas por Dios para producir en nosotros tales sensaciones, por lo que no pueden sino guardar correspondencia y ser adecuadas a esas potencias; y nosotros estamos seguros de que están de

27. *Ibíd.,* II, 23, 29.
28. *Ibíd.,* II, 25, 1.
29. *Ibíd.,* II, 25, 9.
30. *Ibíd.,* II, 28, 4.
31. *Ibíd.*, II, 28, 5.

acuerdo con la realidad de las cosas»[32]. Sorprende en este texto el recurso, tan poco empírico, a Dios y al convencimiento propio para fundamentar la adecuación de las ideas; sin embargo, las ideas de las sustancias no son adecuadas, porque desconocemos las esencias reales de las cosas. Las únicas ideas *reales* son las que proceden de las cualidades, que se transmiten mediante las sensaciones que experimentamos. De aquí resulta, como ya vimos, una fragmentación de la realidad, reducida a simples fenómenos, conectados entre sí, pero que están lejos de dar razón de la unidad intrínseca de las cosas. Por último, respecto a la verdad y falsedad, afirma Locke que pertenece propiamente a las proposiciones, no a las ideas, aunque en un sentido metafísico de la palabra verdad pueden calificarse como verdaderas las cosas, pero «con referencia a nuestras ideas, vistas como modelo de esa verdad»[33], produciéndose así una inversión de la relación que el pensamiento clásico establecía entre la realidad y la idea.

d) *La conciencia y la identidad del yo*

En el capítulo 27 del segundo libro del Ensayo se pregunta Locke en qué consiste la identidad del hombre. En cuanto dotado de un cuerpo, la identidad del hombre consiste «en la participación de la misma vida continuada por un constante flujo de partículas de materia, vitalmente unidas al mismo cuerpo organizado»[34]; en este sentido, la identidad del sujeto humano está en lo mismo que en los demás animales, pero Locke añade que «una cosa es ser la misma sustancia y otra es ser el mismo hombre y otra distinta ser la misma persona, si es que persona, hombre y sustancia son tres nombres que significan tres ideas diferentes»[35]. En primer lugar, la idea de hombre es «la idea de un animal dotado de una cierta forma»[36]; por lo que respecta a la sustancia, observa Locke que tiene muy poca importancia para el caso que está tratando, a saber, «si es la misma sustancia idéntica la que piensa siempre en la misma persona, pues diferentes sustancias pueden estar unidas en una sola persona por una misma conciencia

32. *Ibíd.,* II, 31, 2.
33. *Ibíd.,* II, 32, 2.
34. *Ibíd.,* II, 27, 6.
35. *Ibíd.,* II, 27, 7.
36. *Ibíd.,* II, 27, 8.

de la que participen»[37]. Este texto señala con claridad la devaluación de la sustancia que ha llevado a cabo la filosofía lockeana y permite conjeturar, como efectivamente así es, que la identidad personal consiste en la conciencia: «siendo la misma conciencia lo que hace que un hombre sea él mismo para él mismo, sólo de eso depende la identidad personal, con independencia de que se adscriba a una sola sustancia individual, o puede continuarse en una sucesión de distintas sustancias»[38].

Lo característico de la solución de Locke es que se atiene a la tesis fundamental cartesiana que subraya la primacía de la conciencia, aunque con significativas reservas, pues no admite que el alma esté siempre pensando, ni concibe la conciencia pensante como una sustancia –pese al empleo de las expresiones «cosa consciente» o «sustancia pensante», pues es independiente de la sustancia, sino que la deja en una situación de ambigüedad, quedando la conciencia como unidad funcional de las sustancias.

La cuestión de la identidad personal tiene consecuencias en la moral, ya que «el derecho y la justicia del premio y el castigo se fundan en la identidad personal»[39]. El término persona es «un término forense que imputa las acciones y su mérito; así pues, pertenece a agentes inteligentes que son capaces de una ley y de ser felices y desgraciados»[40]. Pero, puesto que la personalidad consiste en la conciencia, sólo son imputables al hombre aquellas acciones de las que tenga conciencia, de manera que «cualquier acción pasada que la persona no pueda reconciliar o apropiar a aquel yo presente por medio de la conciencia, es tal que no puede ser más motivo de preocupación que si no la hubiera realizado nunca»[41].

e) *El lenguaje y las ideas universales*

El lenguaje, al que dedica Locke el libro tercero del *Ensayo*, es el gran instrumento y vínculo común con la sociedad que Dios ha otorgado al

37. *Ibíd.,* II, 27, 10.
38. *Ibíd.*
39. *Ibíd.,* II, 27, 18.
40. *Ibíd.,* II, 27, 26.
41. *Ibíd.*

hombre. Las palabras son signos externos sensibles mediante los cuales las ideas invisibles pueden darse a conocer a los demás hombres; se trata de signos convencionales o arbitrarios que sirven como vehículo del pensamiento. En la teoría lockeana del lenguaje está siempre presente la anterioridad de las ideas respecto a las palabras, anterioridad que es fundamental y que deriva del carácter representacionista de su gnoseología: el objeto del conocimiento son las ideas, que a su vez representan a las cosas, y las palabras se reducen a una referencia y expresión de aquéllas. El pensamiento y el lenguaje se hallan claramente diferenciados; las ideas son signos naturales de las cosas, y las palabras signos artificiales de las ideas.

La teoría del lenguaje expuesta por Locke tiene como objetivo proporcionar la universalidad requerida para la ciencia que el carácter subjetivo e individual de las ideas –debido a su origen sensible– no es capaz de fundar. Lo paradójico de las palabras es que, debiendo conformarse a las cosas que son siempre particulares, ocurre que «la mayor parte de las palabras que constituyen todos los lenguajes son términos generales; lo cual no ha sido efecto de la negligencia o de la fortuna, sino de la razón y la necesidad»[42].

En la formación de las palabras generales interviene la *abstracción*: «las palabras llegan a hacerse generales porque son los signos de las ideas generales; y las ideas se convierten en generales cuando se separan de las circunstancias de tiempo y lugar y de cualquier otra idea que pueda determinarlas a esta o aquella existencia particular. Por esta vía de abstracción se habilita a las ideas a representar más de un individuo»[43]. Ahora bien, el carácter universal –o general, según la terminología de Locke– de las palabras es una invención del entendimiento y no pertenece ni a las cosas, ni a las ideas, ni a las palabras mismas, que son particulares por naturaleza. El problema sigue en pie, debido a una noción de abstracción que resulta insuficiente, pues, al declarar incognoscibles las esencias reales de las cosas, los términos o palabras generales se conforman con las esencias nominales, que no se aplica a la constitución real de las cosas, sino «a la constitución artificial de los géneros y especies», de modo que «siendo evidente que las cosas se clasifican bajo nombres en clases o especies sólo cuando concuerdan con ciertas ideas abstractas a las que hemos adscrito

42. *Ibíd.,* III, 3, 1.
43. *Ibíd.,* III, 3, 6.

esos nombres, la esencia de cada género o clase llega a no ser otra cosa que la idea abstracta significada por el nombre general o clasificador»[44].

Las ideas generales a las que corresponden los términos o palabras generales se obtienen, como hemos visto, mediante un procedimiento comparativo que no supone una nueva adición, sino más bien una sustracción de las propiedades que no se consideran comunes en esos sujetos. No se trata del descubrimiento de una esencia real común a esos sujetos, sino de una determinación o clasificación de las cosas por parte de las ideas generales. La tesis lockeana de la abstracción no logra salvar el hiato entre lo particular y lo universal, la realidad sensible y su conocimiento, limitándose a una función reagrupadora que no sobrepasa el ámbito sensible de la idea. En Locke falta la noción de intencionalidad, a la que no puede acceder desde el representacionismo que caracteriza su gnoseología.

Los últimos capítulos del libro tercero están dedicados a examinar el uso y finalidad de las palabras, con el objeto de convertirlas en instrumento idóneo de comunicación. Distingue Locke entre un uso común o *civil*, suficiente para la vida ordinaria y que no exige un elevado grado de exactitud y un uso *filosófico*, más riguroso, que «pueda servir para comunicar las nociones precisas de las cosas y para expresar en proposiciones generales las verdades ciertas e indudables»[45]. Como remedio a los abusos del lenguaje, debidos en gran medida a la afectada oscuridad de algunas escuelas filosóficas, propone una serie de reglas tendentes a fijar los significados de las palabras, que deben estar siempre unidas a ideas claras y distintas; este modo de proceder es especialmente útil en las cuestiones morales, apunta Locke, pudiendo obtenerse así una moral «susceptible de demostración, lo mismo que las matemáticas»[46]. La pretensión de unir un término a una sola idea no es, sin embargo, posible –reconoce Locke– y, dada la escasa provisión de palabras en comparación con la variedad infinita de pensamientos, «los hombres, faltos de términos con los que expresar sus nociones precisas, pese a sus muchas precauciones se verán a menudo obligados a emplear una misma palabra con sentidos algo diferentes»[47].

44. *Ibíd.,* III, 3, 15.
45. *Ibíd.,* III, 9, 3.
46. *Ibíd.,* III, 11, 16.
47. *Ibíd.,* III, 11, 27.

f) *El conocimiento, su alcance y sus grados*

El último libro del *Ensayo* lleva por título «Sobre el conocimiento y la opinión» y comienza con una clara afirmación representacionista: «desde el momento en que la mente, en todos sus pensamientos y razonamientos, no tiene ningún otro objeto inmediato que sus propias ideas, las cuales sólo ella contempla o puede contemplar, es evidente que nuestro conocimiento versa sólo sobre ellas»[48]. La consecuencia lógica de esto es la definición de conocimiento que da a continuación: «el conocimiento no es sino la percepción del acuerdo y la conexión, o del desacuerdo y el rechazo entre cualquiera de nuestras ideas. En esto consiste solamente»[49]. El conocimiento se encierra así en el sujeto y sus ideas.

Los tipos de conocimiento son dos, según Locke: el *conocimiento intuitivo*, que consiste en «la visión que tiene la mente de sus propias ideas»[50] y que es el que supone la mayor certeza, y el *conocimiento demostrativo*, «aquel en el que la mente percibe el acuerdo o desacuerdo de cualquier idea, pero no inmediatamente»[51]; este último exige pruebas y mediante él no se alcanza una evidencia tan clara como con el conocimiento intuitivo. Aunque reduce a estos dos los tipos de conocimiento, en un parágrafo posterior añade un tercero, que es el *conocimiento sensitivo*.

La cuestión que se plantea es en qué medida el conocimiento sensitivo puede considerarse propiamente *conocimiento* o, por el contrario, se inscribe en el ámbito de la *fe* u *opinión*. Locke emplea el término «conocimiento» en un sentido estricto, como conocimiento *cierto*, y en otro más amplio que incluye también la opinión. El criterio distintivo de uno y otro grado es la certeza, pues «para mí –escribe– conocer y estar cierto es la misma cosa; de aquello que conozco, estoy cierto y aquello de lo que estoy cierto, es lo que conozco. Lo que se alcanza a conocer, pienso que puede ser denominado certeza; y lo que no alcanza a la certeza, pienso que no puede ser llamado conocimiento»[52]. Tomado en su acepción estricta, sólo el conocimiento intuitivo y el demostrativo pueden considerarse propiamente *conocimiento*, con la particularidad, además, de que la certeza y

48. *Ibíd.,* IV, 1, 1.
49. *Ibíd.,* IV, 1, 2.
50. *Ibíd.,* IV, 2, 1.
51. *Ibíd.,* IV, 2, 2.
52. *Respuesta al Obispo de Worcester* (29.VI.1967), ed. cit., vol. 4, p. 145.

evidencia de todos los conocimientos dependen de la intuición: «realmente depende tanto la certeza de esta intuición que, en el siguiente grado de conocimiento que llamo demostrativo, esta intuición resulta necesaria en todas las conexiones de las ideas inmediatas, sin las cuales no podemos alcanzar conocimiento y certeza»[53]. En resumen, «estas dos, es decir, la intuición y la demostración, son los grados de nuestro conocimiento; cuando no se llega a uno de éstos, cualquiera que sea la seguridad con que se acepte, no será sino fe, u opinión, pero no conocimiento, al menos en lo que se refiere a las verdades generales»[54].

A pesar de esta declaración expresa, Locke admitió el conocimiento sensitivo como conocimiento estricto, y no como mera opinión, con el fin de evitar el subjetivismo y hacer posible la ciencia respecto de la existencia de las cosas exteriores. Constituye, pues, una corrección empírica a la concepción acusadamente racionalista del conocimiento intuitivo y demostrativo, que se hace posible merced al origen sensible que Locke atribuye a las ideas. Aún así, reconoce que el conocimiento sensible es más estrecho que los otros dos y llega incluso a «dudar que, por mucho que el ingenio humano pueda hacer avanzar a la filosofía útil y experimental en las cosas físicas, esté a nuestro alcance el conocimiento científico, ya que carecemos de unas ideas perfectas y adecuadas de aquellos cuerpos que están más cercanos a nosotros»[55].

El conocimiento no puede ir más allá de las ideas, ni siquiera el conocimiento intuitivo, siendo más limitado y estrecho que la realidad de las cosas y que las propias ideas. En Locke hay un cierto agnosticismo que le lleva a admitir que sólo conocemos las cosas exteriores superficialmente, en lo relativo a su existencia, por medio de lo que nos ofrecen los sentidos; y además se trata de un conocimiento menos cierto, que se «eleva por encima de la simple probabilidad, aunque no alcanza totalmente ninguno de los grados de certeza antes establecidos»[56]. Es preciso señalar el peso que la propia convicción y seguridad ejercen a la hora de admitir el conocimiento sensitivo, pasando por encima de la coherencia rigurosa en el desarrollo de la teoría; se trata de una seguridad ante todo personal y subjetiva, pero a juicio de Locke, extrapolable a los demás, y que tiene en

53. *Ensayo*, IV, 2, 1.
54. *Ibíd.,* IV, 2, 14.
55. *Ibíd.,* IV, 3, 26.
56. *Ibíd.,* IV, 2, 14.

Dios su garantía[57]. El conocimiento deja de tener su fundamento en la realidad de las cosas, para basarse ahora en un estado interno del espíritu, como es la certeza, a la cual se supedita la verdad. Hay una imposibilidad teórica de dar razón de la verdad de las cosas, puesto que «la verdad es la expresión en palabras del acuerdo o desacuerdo de las ideas»[58] y la explicación que da Locke de la conformidad entre las ideas y las cosas no pasa de ser un postulado programático, que da por supuesta esa conformidad, y que se funda en una concepción genética y causal del conocimiento, entendido como efecto o producto de la acción sobre el entendimiento de las cosas exteriores.

Antes de abordar el tratamiento de la opinión y de la fe, Locke dedica tres capítulos al conocimiento que poseemos sobre la existencia: «hasta aquí nos hemos limitado a considerar las esencias de las cosas, las cuales, puesto que sólo son ideas abstractas alojadas en nuestros pensamientos a partir de toda existencia particular, no nos aportan ningún conocimiento sobre la existencia real. (…) investigaremos ahora sobre nuestro conocimiento acerca de la existencia de las cosas y sobre la manera en que llegamos a él. Así pues, digo que tenemos un conocimiento de nuestra propia existencia por intuición, de la existencia de Dios por demostración y de las otras cosas por sensación»[59].

En las últimas líneas de este texto se encuentra la síntesis de la tesis lockeana. Respecto de la propia existencia, «la experiencia nos convence de que poseemos un conocimiento intuitivo de nuestra propia existencia y una percepción interna infalible de que existimos»[60]. De ella tenemos la mayor certeza posible. La demostración de la existencia de Dios se apoya también en el conocimiento que tenemos de nuestra propia existencia; esta certeza constituye el punto de partida del argumento. De aquí se pasa a la certeza de que la pura nada no puede producir ser real alguno, luego «resulta una demostración evidente que ha existido algo desde la eternidad, puesto que lo que no ha existido desde la eternidad tuvo un comienzo, y lo

57. *Ibíd.,* IV, 11, 3: «en cuanto a mí, pienso que Dios me ha dotado de la seguridad suficiente con respecto a la existencia de las cosas exteriores a mí, ya que, aplicándolas de diferentes modos, puedo producir en mí mismo placer o dolor, que es una de las causas del estado actual de mi espíritu. Una cosa al menos es cierta: que la confianza en que nuestras facultades no nos engañan en esto es la mayor seguridad que podemos obtener en lo que se refiere a la existencia de los seres materiales».

58. *Ibíd.,* IV, 5, 9.

59. *Ibíd.,* IV, 9, 1-2.

60. *Ibíd.,* IV, 9, 3.

que tuvo un comienzo debió ser producido por algo»[61]. Ese ser eterno, continúa argumentando Locke, debe ser eterno, todopoderoso y sapientísimo, al que se llama Dios. El conocimiento de Dios es más cierto que el de cualquier cosa exterior a nosotros, el cual sólo puede obtenerse por medio de la sensación. La limitación del conocimiento de las demás cosas es debida a que el conocimiento sensitivo que de ellas se tiene se reduce a la sensación *actual*: «se extiende tan lejos como el presente testimonio de nuestros sentidos, que se ocupa en los objetos particulares que en ese momento nos afectan y no van más allá»[62].

El reducido ámbito objeto del conocimiento cierto y verdadero encuentra un complemento en una segunda facultad que tiene también por objeto lo verdadero y lo falso y que Locke denomina *juicio*; consiste éste en «reunir o separar ideas en la mente cuando el acuerdo o desacuerdo no se percibe de una manera cierta, sino que se presupone que es así»[63]. El juicio proporciona un conocimiento *probable*, caracterizado por la *apariencia* de acuerdo o desacuerdo entre las ideas; frente a la claridad y evidencia del conocimiento estricto, la probabilidad es como un crepúsculo que suple nuestra falta de conocimiento en la mayor parte de los asuntos que tratamos.

Al conocimiento solamente probable lo denomina Locke *opinión, creencia* o *fe*. Los fundamentos de la probabilidad son la propia experiencia y el testimonio de los demás. Cuando el testimonio no es humano, sino que viene directamente de Dios, la fe de que aquí se trata «es un principio estable y seguro del asentimiento y de la certeza, que no deja resquicio alguno a la duda o la indecisión»[64]. No obstante, observa Locke que debemos estar seguros de que se trata verdaderamente de una revelación divina y de que la entendemos correctamente, para lo cual no disponemos de otra guía que nuestra propia razón, que desempeña así una función reguladora: «cualquiera que sea la contraposición que se establezca entre fe y razón, la fe no es nada más que un firme asentimiento de la mente, el cual, si está regulado, como es nuestra obligación, no puede ser otorgado a nada que no se sustente en un buen razonamiento, de manera que fe y

61. *Ibíd.,* IV, 10, 3.
62. *Ibíd.,* IV, 11, 9.
63. *Ibíd.,* IV, 14, 4.
64. *Ibíd.,* IV, 16, 4.

razón no se puede oponer»[65]. La condición para evitar que fe y razón se opongan es supeditar aquélla a ésta.

El análisis de las relaciones entre fe y razón que Locke lleva a cabo en el capítulo 18 del libro cuarto, parece ajustarse a la tesis clásica, al afirmar que no hay oposición entre una y otra y sostener la necesidad de que se distingan sus respectivos ámbitos de competencia; pero está siempre presente la condición mediadora de la razón que, para Locke, es «la revelación natural», a la vez que «la revelación es la razón natural ampliada por toda una serie de conocimientos nuevos, comunicados inmediatamente por Dios, y de los que la razón manifiesta su verdad mediante el testimonio y las pruebas que tiene de que proceden de Dios»[66]; es decir, lo sobrenatural supone un aumento de conocimiento en cantidad, pero no en grado, y se sitúa en continuidad con el orden natural. De este modo, se debilitan en extremo los límites entre uno y otro orden, cuyo establecimiento el propio Locke consideraba conveniente, a favor de un único ámbito en el que se racionaliza la fe, pues nunca puede ésta superar los límites de las ideas recibidas por la sensación o reflexión. La fe razonable impedirá el entusiasmo y fanatismo que «haciendo caso omiso a la razón, pretende establecer la revelación sin ella»[67] y que constituye el gran enemigo de la tolerancia y la moderación, aspectos estos sobre los que insistirá Locke en sus obras políticas y morales.

La amplia y prolija exposición de la teoría del conocimiento deja ver una serie de carencias, en lo que respecta a la abstracción y a la noción de sustancia, entre otras, que le impiden armonizar adecuadamente el punto de partida experimental –que, por otra parte, no constituye una originalidad de Locke, pues estaba ya presente en el pensamiento de Aristóteles, por ejemplo– con la elaboración propiamente gnoseológica de su teoría. La noción de experiencia deriva hacia una concepción sensista que se pretende hacer compatible con elementos no empíricos que la trascienden, tomados de la gnoseología de inspiración cartesiana. La confusión que se aprecia entre los aspectos psicológicos y gnoseológicos, el carácter pasivo y activo de la mente frente a las ideas simples y complejas, respectivamente, que hace problemático un concepto unitario de la conciencia, y la ambigüedad de la percepción, especialmente en lo que se refiere a la percepción o conocimiento de la sustancia, que se resuelve en el acto de

65. *Ibíd.,* IV, 17, 24.
66. *Ibíd.,* IV, 19, 4.
67. *Ibíd.,* IV, 19, 3.

percibir, son algunas de las dificultades que se encuentran en la teoría de Locke.

3. Filosofía moral

Locke no escribió ningún tratado de moral; lo que constituye el contenido de su filosofía moral se halla disperso en varias de sus obras –especialmente relevantes son algunos textos del *Ensayo sobre el entendimiento humano*–, no como un mero apéndice o corolario de carácter moralizante, sino como algo profundamente arraigado en el núcleo de su pensamiento. Por otra parte, la ética o filosofía moral se halla íntimamente ligada a su doctrina política, sin confundirse con ella, pues la primera regula las relaciones entre individuos, mientras que la política lo hace en el seno de la sociedad o comunidad política[68].

«La felicidad es lo que busca todo el mundo constantemente y todos los hombres persiguen lo que pueda producirla»[69], afirma Locke, en consonancia con una gran parte de la tradición filosófica. El primer paso hacia la felicidad consiste en el deseo de suprimir el dolor presente y, en consecuencia, «la felicidad es, en su grado máximo, el mayor placer de que somos capaces»[70]. De acuerdo con las nociones de placer y dolor se establecen las de bien y mal: «las cosas son buenas o malas sólo por referencia al placer o al dolor»[71]. El bien y el mal resultan ser nombres que damos a las cosas que pueden producirnos placer y dolor; estas dos ideas simples están presentes en todos nuestros pensamientos, constituyendo así el punto focal de la existencia humana: «apenas existe nada que afecte desde el exterior a nuestros sentidos, o ningún oculto pensamiento de nuestra mente, que no sea capaz de provocar en nosotros placer o dolor. Quiero que se entienda que el placer y el dolor significan todo aquello que nos debilita o

68. Cfr. Polin, R., *La politique morale de John Locke*, P.U.F., París, 1960, pp. 5-6.
69. *Ensayo*, II, 21, 43.
70. *Ibíd.,* II, 21, 42.
71. *Ibíd.,* II, 20, 2.

nos molesta, bien proceda de los pensamientos de la mente o de cualquier cosa que actúa sobre nuestros cuerpos»[72].

En la filosofía moral el bien y el mal son ideas complejas que pertenecen a las relaciones; no se trata de una adscripción casual, pues la relación tiene la virtud de que «basta con que la mente cambie el objeto en que compara cualquier otra cosa para que la misma cosa sea capaz de tener denominaciones contrarias al mismo tiempo»[73]. El bien y el mal morales son desprovistos de toda realidad en sí y considerados sólo como algo relativo. En sí mismas, las acciones morales son «una colección de ideas simples», pero cuando se consideran buenas, malas o indiferentes, son relativas, «ya que se trata de su conformidad o disconformidad con alguna regla que las hace regulares o irregulares, buenas o malas»[74]. Estas reglas o leyes a las que los hombres refieren sus acciones son: la *ley divina*, la *ley civil* y la *ley de opinión* o reputación. Lo propio de toda ley y en lo que consiste su naturaleza es que lleva aneja la pena o castigo, sin lo cual resultaría inútil.

La ley divina –que es la ley natural– determina lo que es pecado y deber, la ley civil lo que constituye o no delito y la ley de opinión clasifica las acciones en virtudes y vicios. Ahora bien, una misma acción, como por ejemplo el duelo o desafío, «cuando se la considera en relación a la ley de Dios, merecerá el nombre de pecado, mientras que en unos países se hará digna de los elogios de valor y virtud y, en relación con las leyes que imperan en otros países, será tenida por un crimen capital»[75]. El hecho de que pueda haber oposición entre las diversas leyes muestra su carácter relativo, el cual, debido a que la moral se sitúa en el nivel de lo probable, da paso a la utilidad y conveniencia como criterio decisivo de la acción moral.

¿Qué es, entonces, de esa moral tan susceptible de demostración como las matemáticas? Se trata de una moralidad de las ideas abstractas, independientes de la realidad, que son «arquetipos sin modelos y, por tanto, no tienen que representar ninguna cosa que no sea ellas mismas»[76]; son «colecciones de ideas simples que la mente misma reúne, y colecciones tales que cada una contiene en sí misma precisamente todo lo que la mente

72. *Ibíd.,* II, 7, 2.
73. *Ibíd.,* II, 25, 5.
74. *Ibíd.,* II, 28, 15.
75. *Ibíd.*
76. *Ibíd.,* II, 31, 3.

intentó que contuvieran»[77]. El conocimiento que poseemos de las ideas morales es real, pero a éstas les es suficiente con una existencia ideal, como la de los objetos matemáticos; aunque esto no significa que estén a expensas de la arbitrariedad de los hombres: tienen una especie de realidad objetiva, en términos cartesianos, que constituye su contenido inteligible –internamente incontradictorio–, que se impone al pensamiento. Se establece de este modo un paralelismo entre la teoría moral, susceptible de un conocimiento estricto, pues versa sobre las ideas abstractas, y la práctica moral, que depende del juicio y se inscribe en el ámbito de la opinión. Las ideas abstractas de la moralidad son, según Locke, el modelo o arquetipo y no tienen su origen en la realidad, pero a él deben adaptarse, sin embargo, las acciones humanas en la realización efectiva de dicho modelo: «no se pasa de la realidad a la idea –ha escrito Polin–, sino de la idea, como modelo, a la acción y a la producción de una realidad»[78].

En el análisis de la acción moral, tal como Locke la describe, son varios los conceptos claves. En primer lugar, la *libertad*, que es entendida como una potencia o facultad y no como una propiedad de la voluntad; es «la potencia que tiene cualquier agente para hacer o dejar de hacer una acción particular»[79]. La *voluntad* es, en cambio, la facultad ordenadora, que prefiere y elige, orienta y determina el ejercicio de la libertad. Pero, a su vez, la voluntad se encuentra determinada por el espíritu y se pregunta entonces Locke: «¿qué es lo que mueve al espíritu, en cada caso particular, para determinar su potencia general de dirigir? A ello respondo que el motivo que nos impulsa a mantenernos en el mismo estado o acción no es otro que la satisfacción momentánea que encontramos en ello y que el motivo que nos incita a cambiarlo es siempre una insatisfacción (*uneasiness*)»[80]. Aparece entonces el *deseo*, que va siempre unido al malestar o insatisfacción: todo dolor provoca un deseo y el deseo provoca un malestar, de manera que «siempre que hay un malestar existe un deseo»[81]. La *insatisfacción* (*uneasiness*), que hace aparecer el deseo, es lo que determina la voluntad y constituye el resorte de la acción; el bien resulta algo posterior y secundario pues el sensismo de Locke le lleva a afirmar que lo realmente determinante no es el bien positivo ausente, sino la presencia

77. *Ibíd.,* II, 31, 14.
78. POLIN, O.C., p. 74.
79. *Ensayo*, II, 21, 8.
80. *Ibíd.,* II, 21, 29.
81. *Ibíd.,* II, 21, 39.

efectiva de la insatisfacción o malestar, que es así «el primer paso necesario hacia la felicidad»[82]. Ahora bien, el deseo no determina de modo mecánico y necesario a la voluntad, pues somos libres y eso implica que tenemos el poder de suspender la ejecución y satisfacción de cualquier deseo particular para examinar «si el bien particular aparente que deseamos en ese momento forma parte de nuestra verdadera felicidad, o si es contrario a la misma»[83]. Lo que nos determina entonces es el *juicio* de nuestro propio espíritu que, si es sobre un bien o mal presente, siempre es correcto. La conclusión del extenso razonamiento lockeano, que se desarrolla a lo largo del capítulo 21 del segundo libro del *Ensayo*, es que «el resultado de nuestro juicio, después de un examen tal, es lo que en última instancia determina al hombre, el cual no sería realmente libre si su voluntad estuviera determinada por una cosa distinta a su propio deseo, que está guiado por su propio juicio»[84].

Locke vuelve a unir el deseo y la razón, pero al tratarse de una razón o juicio propio, la afirmación de que el bien es el objeto adecuado del deseo en general no pasa de tener un valor programático, dado que no hay un bien absoluto al que todos tienden y del que los bienes particulares participen; y, así, cada uno sitúa su felicidad en cosas diferentes y aun opuestas, ya que ésta consiste en «poseer aquellas cosas que producen el mayor placer y en la ausencia de aquellas otras que provocan alguna molestia o dolor»[85]. La razón de que aquí se trata no tiene que ver con el conocimiento estricto, sino con la opinión o probabilidad y, por tanto, carece de alcance universal y se limita a una aplicación prudencial, particular. En la filosofía moral de Locke, Dios no es el principio y fundamento de la moralidad, sino tan sólo su garantía; una garantía que, en definitiva, hace posible las diferentes soluciones que los hombres den al problema de la objetividad de la moral. Es esta una tarea, además, propiamente humana, pues la revelación, más que establecer una ley natural, que tiene que ser un descubrimiento de la razón, le da fuerza de ley con su autoridad, a la que se someten la mayoría de los hombres que, incapaces de llegar por sí mismos al conocimiento de los contenidos de esa ley moral, se limitan a creer, observa Locke[86]. Pero para aquellos hombres verdaderamente razo-

82. *Ibíd.,* II, 21, 36.
83. *Ibíd.,* II, 21, 71.
84. *Ibíd.*
85. *Ibíd.,* II, 21, 55.
86. Cfr. *La razonabilidad del Cristianismo*, ed. cit., vol. 7, p. 146.

nables y capaces sigue vigente el principio de que «la razón debe ser nuestro último juez y guía en todo»[87]. De esta manera, se torna problemática la distinción entre lo natural y lo sobrenatural, como el tratado sobre *La razonabilidad del cristianismo* pondrá de manifiesto.

4. Filosofía política

En la teoría política de Locke la noción de ley natural ocupa un lugar primordial. Ya en 1664 inicia sus *Ensayos sobre la ley natural* con la siguiente cuestión, que da título al capítulo primero: «¿Existe una regla moral o ley de naturaleza? Sí». En esta obra, Locke sienta las bases de la ley natural, que considera una condición de la sociedad, a diferencia de Hobbes, para quien el hombre, al entrar en sociedad, es despojado de sus derechos naturales.

La ley natural no está inscrita, como si se tratara de un principio innato, en el espíritu de los hombres, sino que es conocida a partir de la experiencia sensible, pues –como escribirá en el *Ensayo sobre el entendimiento humano*– «hay mucha diferencia entre una ley innata y una ley natural; entre algo grabado en nuestra mente desde un principio y algo que, ignorándose, podemos sin embargo llegar a conocer por el uso y ejercicio de nuestras facultades naturales»[88]. Se trata de una ley que podemos denominar connatural con nosotros, pero no grabada o inscrita en nuestra alma. Frente a Hobbes, Locke niega que la ley natural se reduzca al principio de autoconservación y tenga como fundamento la utilidad o interés privado de cada persona, ya que «la rectitud de una acción –escribe– no depende de la utilidad, sino que la utilidad es una consecuencia de su rectitud»[89]. La obligatoriedad de la ley natural procede de que «Dios, autor de esta ley, ha querido que constituyese la regla de nuestra conducta moral y de nuestra vida y la ha promulgado suficientemente, de modo que todo el que quiera aplicarse a conocerla pudiera hacerlo»[90].

87. *Ensayo*, IV, 19, 14.
88. *Ibíd.,* I, 3, 13.
89. *Ensayos sobre la ley de la naturaleza*, VIII, ed. W. von Leyden, Oxford, 1954, p. 214.
90. *Ibíd.,* VI, p. 186.

En el *Segundo tratado sobre el Gobierno civil* se encuentra, respecto a la doctrina mantenida en el *Ensayo sobre la ley de la naturaleza*, una significativa matización en cuanto que ahora se pone el acento no en la voluntad de Dios, sino en el carácter razonable de la ley natural, que coincide con la razón misma y que Locke denomina en varios textos ley de la razón. La identificación de ley natural y razón no excluye la referencia a Dios –presente en numerosas páginas de la obra–, pues Dios es quien ha dado al género humano la razón como regla y medida. Precisamente la dimensión racional de la ley de naturaleza es lo que hace de ella una ley de conveniencia, por la que todos los hombres «forman una sola comunidad, constituyen una sola sociedad, y eso los distingue del resto de las criaturas»[91].

La exposición de la filosofía política de Locke se encuentra sobre todo en el *Segundo tratado sobre el Gobierno civil*, pues el primer tratado tiene un carácter predominantemente polémico y en él se dedica a refutar la tesis expuesta por Filmer en *El Patriarca*, según la cual el poder político es de la misma naturaleza que el poder familiar y deriva de la autoridad sobre los hijos que Adán recibe de Dios. Frente a esta tesis, Locke va a mostrar que la formación y conservación de la sociedad se basa en el consenso entre los hombres.

a) *Estado de naturaleza y pacto social*

Locke admite un estado de naturaleza, aunque con un sentido muy diferente al propuesto por Hobbes. Es un estado de completa libertad, dentro de los límites de la ley natural, y de igualdad, pero no de licencia: la razón o ley natural prescribe a los seres humanos que «siendo iguales e independientes, nadie debe dañar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones»[92]. En ese estado no impera la ley del más fuerte, que lo convierte en una situación de guerra total según la célebre expresión de Hobbes, sino que la ley natural posee un claro contenido ético y obliga a todos.

En el estado de naturaleza cada hombre tiene en su mano la posibilidad de ejecución de la ley natural, por tratarse de una situación de igual-

91. *Segundo Tratado sobre el Gobierno civil*, cap. IX, n. 128 (vol. 5).

92. *Ibíd.,* II, n. 6.

dad perfecta, en la que nadie tiene superioridad o jurisdicción sobre otro. El poder sobre los demás se limita a la capacidad de imponer una pena al transgresor de la ley. En este estado se muestra la libertad natural del hombre, consistente en «no estar sometido a ningún otro poder superior sobre la tierra, y en no encontrarse bajo la voluntad y la autoridad legislativa de ningún hombre, no reconociendo otra ley en su conducta que la de la naturaleza»[93].

El estado de naturaleza no es, sin embargo, algo idílico, pues plantea inconvenientes que derivan de la pasión, la venganza y el interés propio de los hombres: «aunque la ley natural es clara e inteligible para todas las criaturas racionales, los hombres, llevados por su propio interés, o ignorantes por falta de estudio de la misma, se sienten inclinados a no reconocerla como norma que les obliga cuando se trata de aplicarla a las causas en que está en juego su interés»[94]. La falta de autoridad de unos sobre otros en el estado de naturaleza permite que se origine un estado de guerra –no permanente, como pretendía Hobbes, sino limitada al tiempo que dura el ejercicio de la fuerza–, pues no hay un juez común al que acudir. Este es el motivo de que los hombres, mediante un pacto, decidan «ponerse todos de acuerdo para entrar a formar una sola comunidad y un solo cuerpo político»[95]. De este modo, el poder civil es el remedio adecuado a los inconvenientes que surgen del estado de naturaleza.

Conviene precisar, no obstante, que para Locke el individuo posee ya una dimensión social en el estado de naturaleza: «según el propio juicio de Dios, el hombre había sido creado en una condición tal que no convenía que permaneciese solitario; lo colocó, pues, en la obligación apremiante, por necesidad, utilidad o tendencia, de entrar en sociedad»[96]. Se trata de una sociedad anterior a la sociedad política y que carece de los elementos organizativos de ésta; de cualquier modo, lo social es en Locke anterior a lo político, que es una determinación y concreción de esa sociedad universal preexistente.

En la exposición del pacto social es clave la noción de consentimiento; los hombres dan origen a la sociedad cuando, por su plena voluntad, otorgan su consentimiento «mediante convenio hecho con otros hombres de juntarse e integrarse en una comunidad destinada a permitirles una

93. *Ibíd.,* III, n. 21. *Ibíd.,* VI, n. 61: «Hemos nacido libres como hemos nacido racionales».

94. *Ibíd.,* IX, n. 124.

95. *Ibíd.,* II, n. 14.

96. *Ibíd.,* VII, n. 77.

vida cómoda, segura y pacífica de unos con otros, en el disfrute tranquilo de sus bienes propios y una salvaguardia mayor contra cualquiera que no pertenezca a esa comunidad»[97]. El estado de sociedad establecido mediante el pacto o contrato no supone una ruptura con el estado de naturaleza, debido al carácter natural que para Locke tiene la sociedad; por eso, los derechos naturales que el hombre posee en el estado de naturaleza –como el derecho a la vida, a la salud, a la libertad y a la propiedad– permanecen en el estado social; es más, este surge para garantizar la conservación de estos derechos frente a la posibilidad de que sean atropellados por los demás.

El derecho de propiedad es uno de los derechos fundamentales de la persona, según Locke. En primer lugar, afirma, «cada hombre tiene la *propiedad* de su misma *persona*. Nadie, fuera de él mismo, tiene derecho alguno sobre ella». En consecuencia, el esfuerzo del hombre y el trabajo que realiza también le pertenecen: «siempre que alguien saca alguna cosa del estado en que la Naturaleza la produjo y la dejó, ha puesto en esa cosa algo de su esfuerzo, le ha agregado algo que es propio suyo; y, por ello, la ha convertido en propiedad suya»[98], excluyendo de ella el derecho común de los demás. El derecho de propiedad no se funda en consentimiento alguno, sino en el trabajo; no obstante, es un derecho limitado a las necesidades: «el hombre puede apropiarse las cosas por su trabajo en la medida exacta en que le es posible utilizarlas con provecho antes de que se echen a perder. Todo aquello que excede ese límite no le corresponde al hombre y constituye la parte de los demás»[99]. Lo peculiar de la tesis de Locke es la relevancia que concede al trabajo; éste –escribe– «constituye, con mucho, la mayor parte del valor de las cosas de que nos servimos en este mundo»[100]. No obstante, así como en los tiempos primitivos el trabajo, sin más, creaba el derecho de propiedad circunscrito a lo estrictamente necesario y útil para vivir, a medida que creció la población y aumentaron los recursos, se introdujo el empleo del dinero, que «dio a los hombres ocasión de seguir adquiriendo y aumentando sus adquisiciones»[101]. El dinero tiene valor por el consenso humano, aunque en gran medida ese valor depende del trabajo; de este modo, «el acuerdo y el consenso mutuos esta-

97. *Ibíd.,* VIII, n. 95.

98. *Ibíd.,* V, n. 26.

99. *Ibíd.,* V, n. 30; *Ibíd.,* n. 35: «la medida de la propiedad la señaló bien la Naturaleza limitándola a lo que alcanzan el trabajo de un hombre y las necesidades de la vida».

100. *Ibíd.,* V, n. 42.

101. *Ibíd.,* V, n. 48.

blecieron definitivamente la propiedad que el trabajo y la industria habían iniciado»[102]. La propiedad necesita también una regulación que la proteja de la ambición desmesurada de algunos y que tenga su origen en el consentimiento de los hombres, lo cual sólo es posible en el estado de sociedad y constituye, además, uno de los fines del poder político.

b) *La sociedad política o civil*

La sociedad política o civil surge cuando «un cierto número de hombres que vivían en el estado de naturaleza se asocian para formar un pueblo, un cuerpo político, sometido a un gobierno supremo, o cuando alguien se adhiere y se incorpora a cualquier comunidad política ya establecida»[103].

La finalidad máxima que buscan los hombres al formar la sociedad es la de salvaguardar sus bienes, salvaguardia que en el estado de naturaleza es muy incompleta. Esta finalidad general se concreta en tres aspectos: 1) establecimiento de una ley «aceptada, conocida y firme que sirva por común consenso de norma de lo justo y de lo injusto, y de medida común para que puedan resolverse por ella todas las disputas que surjan entre los hombres»: 2) «un juez reconocido e imparcial, con autoridad para resolver todas las diferencias de acuerdo con la ley establecida»; 3) «un poder suficiente que respalde y sostenga la sentencia cuando ésta es justa, y que la ejecute debidamente»[104].

La sociedad o comunidad política, una vez constituida mediante el consentimiento de cada individuo, actúa como un solo cuerpo que «se mueve hacia donde lo impulsa la fuerza mayor, y esa fuerza es el consentimiento de la mayoría; por esa razón quedan todos obligados por la resolución que adopte la mayoría»[105]. El sometimiento a la decisión de la mayoría supone que, previamente, cada individuo renuncie a los dos poderes que tiene en el estado de naturaleza: el de hacer lo que cree conveniente para su propia salvaguardia y la de los demás, siempre dentro de los lí-

102. *Ibíd.,* V, n. 45.
103. *Ibíd.,* VII, n. 89.
104. Cfr. *Ibíd.,* IX, nn. 124-126.
105. *Ibíd.,* VII, n. 96.

mites de la ley natural, y el de castigar los delitos cometidos contra esta ley. El primero de ellos, o *poder legislativo*, es la ley primera y fundamental de todas las comunidades políticas o, como lo denomina en un texto, «el alma que da forma, vida y unidad a la comunidad política»[106]; el *poder ejecutivo*, por otra parte, debe residir en personas distintas. Junto a estos dos poderes establece Locke el *poder federativo*, que lleva consigo el derecho de la guerra y de la paz, el de constituir ligas y alianzas, y el de negociar con las demás comunidades políticas.

Como consecuencia de su integración en la sociedad política, el hombre pierde la libertad natural que originariamente poseía; pero esto no implica que se vea privado de toda libertad, pues «la libertad del hombre en sociedad consiste en no estar sometido a otro poder legislativo que al que se establece por consentimiento dentro del Estado, ni al dominio de voluntad alguna, ni a las limitaciones de ley alguna, fuera de las que ese poder legislativo dicte (…). La libertad del hombre sometido a un poder civil consiste en disponer de una regla fija para acomodar a ella su vida, que esa regla sea común a cuantos forman parte de esa sociedad, y que haya sido dictada por el poder legislativo que en ella rige»[107]. En cualquier caso, Locke subraya que la libertad no es contradictoria con la ley y que lo verdaderamente necesario para preservar sus derechos es verse libre de un poder absoluto y arbitrario.

Con este fin establece unas restricciones al poder legislativo que tienen por objeto dejar a salvo la ley primera y básica natural, que debe regir incluso al poder de legislar, y que es la preservación de la sociedad y de cada uno de sus miembros. Por eso afirma Locke que el poder legislativo no queda eximido de la obligación de someterse a la ley natural, de modo que no es ni puede ser un poder absolutamente arbitrario sobre las personas y sus bienes; asimismo, está obligado a dispensar la justicia mediante leyes fijas y estables, convenientemente promulgadas; en tercer lugar, el poder legislativo no puede percibir impuestos sin el consentimiento de los ciudadanos y, por último, no está capacitado para transferir la facultad de legislar[108].

Uno de los principios de la teoría política de Locke es la participación de los miembros de la sociedad mediante la elección de los representantes; pero, una vez elegidos, cada individuo debe someterse a la decisión de la

106. *Ibíd.,* XIX, n. 212.

107. *Ibíd.,* III, n. 21.

108. Cfr. *Ibíd.,* XI, nn. 135-142.

mayoría, pues sólo ésta asegura la unidad y cohesión del cuerpo político. En la mayoría reside la totalidad del poder de la sociedad política, ya que la resolución de la mayoría es aceptada como resolución de la totalidad de sus miembros, teniendo siempre como presupuesto que sólo el consentimiento de un número cualquiera de hombres libres capaces de formar mayoría es lo que constituye una sociedad política y da origen a un gobierno legítimo. La condición absolutamente indispensable de la ley, escribe Locke, es «el consenso de la sociedad, puesto que nadie existe por encima de ella con poder para hacer leyes»[109]. El medio que hace posible el gobierno de la sociedad es la regla de la mayoría y a ella es a quien los individuos entregan todo su poder. La ley de la mayoría es para Locke un argumento de derecho natural, ya que los hombres están inclinados por ley natural a formar sociedades y éstas sólo son viables y duraderas si se acepta la ley de la mayoría. De este modo introduce, bajo una justificación iusnaturalista, un criterio de orden cuantitativo y de carácter pragmático.

En los últimos capítulos del segundo tratado expone su opinión sobre algunas formas degeneradas de gobierno, como la conquista, la usurpación y la tiranía. Todas ellas atentan, de uno u otro modo, contra el principio configurador de la sociedad política, que es el consentimiento del pueblo. Resulta de interés la teoría sobre el derecho de resistencia, que desarrolla Locke en el capítulo que dedica a la tiranía. El principio general que ahí se establece es que «únicamente debe oponerse la fuerza a la fuerza injusta e ilegal»[110]; además de esto, se requiere que exista un motivo suficiente y que los actos ilegales de quienes gobiernan sean una amenaza para la mayoría del pueblo, sin que haya posibilidad de recurrir a la ley. Se trata de un derecho que no pertenece a los particulares, sino al pueblo en su conjunto, de manera que puede decirse que, en cierto sentido, la comunidad es siempre el poder supremo.

Para terminar, es preciso tener en cuenta que, al hablar de la disolución del gobierno, Locke distingue la disolución de la sociedad de la disolución del gobierno, admitiendo así implícitamente –frente a Hobbes– un doble pacto: el que daría origen a la sociedad, a partir del estado de naturaleza, y un segundo que constituiría propiamente la sociedad política, consistente en el sometimiento al poder establecido.

109. *Ibíd.,* XI, n. 134.
110. *Ibíd.,* XVIII, n. 204.

c) *Religión y tolerancia. Hacia un cristianismo razonable*

En 1667 compone Locke un *Ensayo sobre la tolerancia* que no llegó a publicar. Lo sustancial de esta obra se recoge en tres cartas sobre la tolerancia publicadas entre 1689 y 1692, la primera de las cuales originó una amplia controversia en Inglaterra.

La doctrina lockeana tuvo una gran influencia y se inscribe en el seno de una corriente de opinión que acabará por imponer una consideración netamente positiva de la tolerancia; ésta, como ha escrito Hazard, «cambiaba de signo y se convertía en una virtud»[111]. Los fundamentos de la tesis de Locke lo constituyen, por un lado, la doctrina de la separación de la Iglesia y el Estado y, por otro, la noción de libertad de conciencia.

La Iglesia es concebida como una «sociedad libre de hombres que se reúnen por mutuo acuerdo para servir a Dios públicamente según el modo que juzgan ser aceptable a Él, para la salvación de las almas»[112]. El Estado es, en cambio, una sociedad que tiene como único fin conservar y promover los bienes civiles, como son la vida, la libertad, la salud y el bienestar, además del derecho de propiedad. El poder de los gobernantes no puede ni debe extenderse a la salvación de las almas, entre otras razones –argumenta Locke–, porque toda su potestad consiste en la coacción, mientras que la religión se basa en la convicción interior del espíritu. Por su parte, la Iglesia no debe coartar, sino sólo exhortar y aconsejar; los preceptos que deben cumplirse son exclusivamente aquellos que la Sagrada Escritura, de manera clara y abierta, enseña que son necesarios para la salvación, sin que parezca conveniente la imposición de interpretaciones debidas a la opinión de los hombres que gobiernan la Iglesia, ni la de penas para corregir a quienes infringen los preceptos. La suprema y última fuerza que posee la autoridad eclesiástica es la de expulsar del cuerpo de la Iglesia a los que se obstinan en extraviarse.

Las obligaciones mutuas entre la Iglesia y el Estado en lo referente a la tolerancia manifiestan una verdadera separación, más que distinción, entre ambas instituciones, cuya consecuencia será una progresiva reclusión de la dimensión religiosa del hombre en el interior de la conciencia, que es erigida además como criterio último de interpretación de la Escritura. Por

111. Cfr. HAZARD, P., *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, Alianza, Madrid, 1988, p. 253.

112. *Primera carta sobre la tolerancia*, ed. cit., vol. 6, p. 13.

otra parte, se configura una cierta supremacía del Estado sobre la Iglesia, muestra de lo cual es la intolerancia que, según Locke, deben ejercer los gobernantes con las doctrinas que pongan en peligro lo necesario para la conservación del poder civil. Entre esas doctrinas incluye a la Iglesia Católica, para la que niega la tolerancia, así como a los ateos; para éstos, debido a su incredulidad, no tienen ningún significado juramentos, pactos y promesas, que son los vínculos sobre los que descansa toda sociedad humana.

En resumen, Locke se esfuerza por mantener la tesis de la separación entre la Iglesia y el Estado, pero no resuelve el problema de su relación. En los casos en los que se presentan conflictos, se inclina por una cierta interferencia del Estado en los asuntos eclesiásticos.

La doctrina expuesta en sus cartas sobre la tolerancia manifiesta un concepto del cristianismo que se aparta de la tradición. El núcleo de su pensamiento en lo referente a este aspecto es afrontado en una de sus últimas obras, que publicó anónimamente: *La razonabilidad del Cristianismo*. Ya en el prefacio afirma que la insatisfacción y falta de consistencia que ha hallado en los diversos sistemas teológicos es lo que le llevó a dedicarse en exclusiva a la lectura de la Sagrada Escritura con el fin de conocer la religión cristiana.

Locke comparte el principio protestante que admite la sola Escritura como regla de fe y está convencido de que la lectura directa de los textos sagrados, al margen de toda interpretación preconcebida y de la tradición, le permitirá descubrir la enseñanza que en ellos se encuentra. De este modo y mediante la distinción que establece entre verdades fundamentales y no fundamentales, llega a un *credo* mínimo, que se reduce a un solo dogma: creer que Jesús es el Mesías. Con la venida de Cristo, la ley de las obras –que es la ley de la naturaleza cognoscible por la razón– se ve completada con la ley de la fe, consistente en que «cada uno crea que Dios manda creer como condición del pacto que hace con él, y no dudar del cumplimiento de sus promesas»[113]. La revelación no resulta innecesaria, afirma Locke, y, a fin de cuentas, viene a reforzar la ley de la razón y a mostrar su conformidad con ella. Mediante la revelación, Jesucristo nos ha dado una ley moral universal. El cristianismo es la religión única y verdadera, porque contiene las creencias esenciales a las que todo hombre puede asentir mediante su razón. La unidad de los cristianos no descansa,

113. *La razonabilidad del Cristianismo*, ed. cit., vol. 7, p. 16.

pues, en la existencia de una sola Iglesia verdadera, sino en un núcleo común de creencias a las que cada hombre puede libremente adherirse.

La Iglesia resulta en cierto modo algo accidental, que no forma parte de esas verdades fundamentales; debe dejarse al arbitrio de cada cual la pertenencia a la confesión religiosa que considere ser la mejor. La tolerancia oculta un escepticismo que tiene su base en el individualismo y en la noción de libertad de conciencia, que constituye una de las líneas de fuerza del pensamiento de Locke.

CAPÍTULO IV

BERKELEY

George Berkeley nació en 1685 en Kilkenny (Irlanda), en el seno de una familia de origen inglés. En 1701 inició sus estudios en el Trinity College de Dublín, del que llegó a ser profesor. Fue ordenado ministro de la Iglesia anglicana. Recibe la influencia de la filosofía de Locke y de Malebranche y desde sus primeros escritos se dedica a la exposición del inmaterialismo, que constituirá la tesis central de su pensamiento. En 1709 publica su primera gran obra, *Ensayo sobre una nueva teoría de la visión*, al que siguen el *Tratado sobre los principios del conocimiento humano* (1710) y los *Tres Diálogos entre Hylas y Philonous* (1713); todas ellas configuran el núcleo expositivo de su doctrina. En 1713 abandona Irlanda y se traslada a Londres, donde obtiene un gran éxito con la publicación de los *Diálogos*. Entre 1713 y 1720 emprende dos viajes al continente europeo, en el primero de los cuales es posible que se entrevistara con Malebranche en París. De vuelta a Londres, escribe en latín un tratado *Sobre el movimiento* (1721) y decide entonces, con sincero espíritu religioso, irse a evangelizar a las islas Bermudas; tras múltiples dificultades llegó en 1729 a Rhode Island, en el continente americano, donde se dedicó a predicar y fomentó la fundación de una sociedad literaria y científica, en espera de poder trasladarse a las Bermudas. Sin embargo, fracasó este plan y en 1731 regresa a Inglaterra, donde publica al año siguiente *Alcifrón o el filósofo minucioso*, que es una defensa filosófica del cristianismo. En 1734 es nombrado obispo de Cloyne, en Irlanda, y allí permanecerá hasta un

año antes de su muerte, acaecida en Oxford en 1753. En los últimos años de su vida alterna la actividad pastoral y la filosófica, publicando, entre otras obras, *El Encuestador*, ensayo de economía política, y *Siris, cadena de reflexiones filosóficas y de investigaciones sobre las virtudes del agua de alquitrán* (1744), donde incluye consejos médicos y consideraciones filosóficas, que se convirtió pronto en la más célebre de sus obras.

1. Caracterización general del pensamiento de Berkeley

La obra de Berkeley tiene una clara inspiración religiosa y una intención apologética, de la que dan buena muestra los subtítulos de algunos de sus principales escritos, como por ejemplo el del *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*: «en el que se investigan las causas principales del error y de las dificultades en las ciencias, así como los fundamentos del escepticismo, del ateísmo y de la irreligión». En el prefacio de esta misma obra advierte de su utilidad «en particular para aquellos que están inficionados por el escepticismo, o necesitan una demostración de la existencia e inmaterialidad de Dios, o de la inmortalidad natural del alma».

Berkeley comparte con Malebranche la convicción de que el recto uso de la razón es la mejor ayuda con que puede contar la religión verdadera, aunque adopta soluciones diferentes a las del filósofo francés. Para llevar a cabo este propósito elabora una doctrina en la que la teoría del conocimiento constituye la *filosofía primera*: «es una tarea que bien merece nuestro esfuerzo el llevar a cabo una estricta investigación sobre los primeros principios del *conocimiento humano*, analizarlos y examinarlos en todos sus aspectos»[1]. Así podrán resolverse, argumenta Berkeley, las controversias entre las diversas escuelas filosóficas, que no han nacido tanto de la oscuridad de las cosas, ni de la debilidad del entendimiento, cuanto del mal uso de nuestras facultades y de los falsos principios en los que se ha permanecido.

1. *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, Intr., n. 4; vol. II, p. 26. Citamos según la edición de A. A. Luce and T. E. Jessop, *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*, London and Edimburg, 1948-1956 (repr. 1964 y 1967).

Pese a las innovaciones que la obra de Berkely supuso, se inscribe de lleno en la corriente de la filosofía empirista anglosajona, hasta el punto de que Berkeley profesa un empirismo radical que, paradójicamente a simple vista, aboca en el inmaterialismo que caracteriza su pensamiento. Jalones de ese desarrollo empirista son, entre otros, el interés primordial por investigar los principios del conocimiento humano y la importancia concedida al lenguaje, preocupaciones que absorben también buena parte de la obra de Locke, que Berkeley tenía siempre ante sus ojos. Junto a esto, es significativo el talante práctico de la filosofía de Berkeley, en la que no podría faltar un tratamiento de la moral, que debería constituir la segunda parte del *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*; no obstante, Berkeley perdió el manuscrito y no volvió a escribirlo. A pesar de este suceso, puede decirse que la entera vida del filósofo irlandés estuvo presidida por una preocupación práctica, más que especulativa, por la educación moral de sus contemporáneos, fundada en los principios religiosos. Estos son los que constituyen el motivo de fondo de su pensamiento, como dan a entender las palabras finales de los *Principios*: «en definitiva, lo que merece el primer lugar en nuestros estudios es la consideración de *Dios* y de nuestro *deber*, cuya promoción ha sido la intención principal de mis trabajos, que consideraré inútiles e ineficaces si, con lo que he dicho, no puedo inspirar a mis lectores un piadoso sentimiento de la presencia de Dios, ni después de haber mostrado la falsedad o vanidad de esas especulaciones estériles que constituyen la principal ocupación de los hombres cultos, disponerlos a reverenciar y abrazar las saludables verdades del Evangelio, cuyo conocimiento y puesta en práctica constituyen la más elevada perfección de la naturaleza humana»[2].

2. El problema del conocimiento

a) *Crítica de las ideas abstractas*

El *Tratado sobre los principios del conocimiento humano* consta de dos partes claramente diferenciadas: la introducción o *pars destruens* y la

2. *Ibíd.,* 1ª Parte, n. 156; ed. cit., vol. II, p. 113.

primera parte –y, en definitiva, única, pues Berkeley no concluyó la obra, como ya se ha dicho–, en la que expone su propia tesis. En la introducción dirige las críticas más agudas contra la admisión de las ideas abstractas, que le parece el motivo principal de errores y dificultades en todos los ámbitos del conocimiento.

En la refutación de la teoría abstraccionista Berkeley adopta como objeto de su crítica el *Ensayo sobre el entendimiento humano* de Locke, al que acusa de haberse apartado de los postulados del empirismo. Niega que existan ideas generales *abstractas*, pero no ideas generales, y achaca a Locke la confusión entre unas y otras; toda idea es particular –sostiene Berkeley–, pero puede convertirse en general cuando no se la considera en sí misma, sino en relación a otras ideas particulares de la misma clase, y lo aclara con el siguiente ejemplo: «supongamos que un geómetra está demostrando el procedimiento para seccionar una línea en dos partes iguales. Traza, por ejemplo, una línea negra de una pulgada de largo. Esta línea, particular en sí misma, es, sin embargo, general por su significación, pues según se utiliza ahí representa a todas las líneas particulares cualesquiera que sean»[3]. Hablar, en cambio, de idea *abstracta* o universal es una contradicción, porque toda idea es particular; y resulta absurdo pensar que se puedan «abstraer una de otra, o concebir separadamente, aquellas cualidades que es imposible que existan por separado»[4]. El rechazo de las ideas abstractas es debido a la identificación que Berkeley opera entre el conocimiento o percepción de las cosas y su existencia, punto focal de su pensamiento, como tendremos ocasión de ver.

Ahora bien, ¿a qué se debe entonces que los hombres piensen que existen ciertas ideas abstractas determinadas, siendo así que la idea abstracta es «totalmente inconcebible»? Al lenguaje, responde Berkeley, pues «si no existiese, o el lenguaje o los signos universales, nunca se habría pensado en la abstracción»[5]. Los hombres pensaron que las ideas abstractas estaban unidas a las palabras y, de este modo, emplearon términos en lugar de ideas, sin darse cuenta de que lo que consideraban una idea abstracta determinada, no era más que una palabra o término general que se impone al entendimiento como si necesariamente significara una idea abstracta. Es preciso, por tanto, librarse del engaño de las palabras, pro-

3. *Ibíd.,* Intr., n. 12; vol. II, p. 32.
4. *Ibíd.,* n. 10; vol. II, p. 30.
5. *Ibíd.,* n. 18; vol. II, p. 36.

curando limitar «los pensamientos a las propias ideas, despojadas de palabras»[6].

b) *El Nuevo Principio: «esse est percipi»*

La parte positiva de la teoría de Berkeley se articula en torno a la *idea* y su correspondiente percepción; la tesis que mantiene se resume en este texto de los *Tres Diálogos*: «no pretendo ser un creador de *opiniones nuevas*. Mis esfuerzos tienden sólo a unificar e ilustrar esa verdad, que anteriormente compartieron el vulgo y los filósofos: el primero opina que *las cosas que inmediatamente percibe son las cosas reales*, mientras que los segundos afirman que *las cosas inmediatamente percibidas son ideas que existen sólo en la mente*. Estas dos nociones reunidas constituyen, en efecto, la sustancia de lo que propongo»[7]. No se trata tanto de transformar las cosas en ideas, sino las ideas en cosas, sostiene en otro pasaje de este mismo diálogo. Este es el fin que persigue su filosofía, de acuerdo con un proceso que pasa por la crítica de las ideas abstractas, la teoría de la visión –objeto de su primera obra–, la crítica de las cualidades primarias y secundarias y la negación de la noción de sustancia material. Todo ello tiene por objeto suprimir la distinción entre ser real y ser de razón o entre la idea y su ideado, distinción que, a juicio de Berkeley, no tiene sentido alguno, ya que en su doctrina «todas las cosas son entes de razón, es decir, sólo tienen ser en el entendimiento»[8]. En suma, la idea, para Berkeley, no es aquello *por lo que* (tesis representacionista), ni *en lo que* (tesis realista) se conoce algo, sino justamente *aquello mismo que* se percibe.

La postura de Berkeley, que será calificada por Kant de idealismo delirante, extravagante y místico, limita el conocimiento al contenido de la experiencia de la propia conciencia, de manera que no hay ninguna realidad que subsista con independencia de la conciencia cognoscente, pues el ser de las cosas es su ser percibidas: *esse est percipi*. Tal es el *Nuevo Principio* que enuncia Berkeley al comienzo de su *Tratado sobre los princi-*

6. *Ibíd.,* n. 22; vol. II, p. 39.

7. *Tres Diálogos entre Hylas y Philonous*, 3º; vol. II, p. 262.

8. *Comentarios Filosóficos*, n. 474; vol. I, p. 59. Con este título se recogen una serie de anotaciones de Berkeley, publicadas en 1871, y que presumiblemente servirían para la preparación de sus escritos.

pios del conocimiento humano y que mantendrá a lo largo de toda su obra filosófica: «algunas verdades son tan próximas y obvias a la mente, que lo único que se necesita es abrir los ojos para verlas. De tal clase creo que es ésta tan importante, a saber, que toda la bóveda del cielo y todo cuanto la tierra contiene, en una palabra, todas las cosas que componen la gigantesca estructura del mundo, no tienen ninguna subsistencia sin una mente; que su ser es ser percibidas o conocidas»[9].

Espíritu e *idea* son los dos tipos distintos de seres que admite Berkeley. Además de las ideas u objetos de conocimiento, hay algo que los concibe o percibe, que es denominado «mente, espíritu, alma o yo mismo», y que ejerce diversas operaciones sobre ellos, como querer, imaginar, recordar. Se completa así el nuevo principio, que recibe ahora una nueva formulación: *esse est percipi aut percipere*. La única sustancia o sustrato que Berkeley admite es el espíritu o sustancia que percibe; todo lo demás existe sólo en ella.

Un nuevo paso en la fijación de los principios de su sistema es el rechazo de la distinción que, ya desde Descartes, se establecía entre cualidades *primarias* y *secundarias* de los cuerpos y, según la cual, las primeras (extensión, figura, movimiento, etc.) tienen una base objetiva, extramental, en las sustancias reales, mientras que las segundas (colores, sonidos, sabores, etc.) dependen de las afecciones de la propia conciencia. Para Berkeley, todas esas cualidades son *secundarias*, en el sentido en que lo entendía Locke pues «cualquiera que considere aquellos argumentos que se piensa que prueban de modo manifiesto que los colores y sabores existen sólo en la mente, encontrará que con la misma fuerza se pueden emplear para probar lo mismo de la extensión, la figura y el movimiento»[10]. Ninguna cualidad sensible existe en un sujeto no pensante con independencia de la mente, dado que no hay una cosa tal como un objeto exterior; quienes, en cambio, lo admiten, se ven obligados a sostener la existencia de la materia o sustancia corpórea, por la que debe entenderse «una sustancia inerte o insensible en la que subsisten realmente la extensión, la figura y el movimiento. Pero es evidente, a partir de lo que ya hemos mostrado, que la extensión, la figura y el movimiento son sólo ideas que existen en la mente y que una idea no puede parecerse más que a otra idea y, por consiguiente, ni ellas ni sus arquetipos pueden existir en una sustancia no percipiente. Por lo cual está claro que la verdadera noción de lo

9. *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, 1ª Parte, n. 6; vol. II, p. 43.

10. *Ibíd.,* n. 15; vol. II, p. 47.

que se denomina materia o sustancia corpórea entraña en sí una contradicción»[11]. El explícito rechazo de la noción de sustancia material hace del inmaterialismo la clave del arco de la filosofía de Berkeley.

3. El inmaterialismo

La conversión de las ideas en cosas conduce a un hiperrealismo, consecuencia de llevar hasta el extremo la tesis racionalista que sostiene que las ideas son la única realidad objeto inmediato del entendimiento: Berkeley hace de la idea el único objeto del entendimiento y suprime las cosas como término del acto de entender, de manera que la idea pasa a ocupar el lugar de la cosa y, así, la cosa misma –absorbida en la idea– se convierte en objeto inmediato. De este modo se llega a un empirismo radical que postula la presencia inmediata de las cosas al entendimiento. Evidentemente, en tal proceso se ha reducido la cosa a idea y, puesto que las ideas son el único objeto del entendimiento, la diferencia capital entre los seres es la que se establece entre sujeto y objeto. Como se puede apreciar, es esta una distinción de orden gnoseológico, que permite considerar el pensamiento de Berkeley como un idealismo; se trata, sin embargo, de un «idealismo empírico», pues Berkeley afirma que «todas las ideas proceden del exterior o del interior; las primeras lo hacen a través de los sentidos y se llaman sensaciones, mientras que las que proceden del interior del hombre son las operaciones de la mente y se llaman pensamientos»[12].

El proceso de conversión de las ideas en cosas requiere previamente transformar las cosas en ideas, lo cual lleva a cabo Berkeley –como ha señalado Gueroult[13]– en tres momentos: 1º) reduce las cosas a sensaciones, afecciones o pasiones del entendimiento, respecto a las cuales el alma es pasiva; 2º) las cualidades sensibles son subjetivas, pues el placer o el dolor que causan sólo se encuentra en el sujeto que las padece; 3º) esas cualidades son relativas al estado del sujeto que las percibe. Las sensaciones a las que se reducen las cosas son así meras modificaciones del su-

11. *Ibíd.,* n. 9; vol. II, pp. 44-45.

12. *Comentarios Filosóficos*, n. 378; vol. I, p. 45.

13. Cfr. GUEROULT, M., *Berkeley. Quatre études sur la perception et sur Dieu*, Aubier-Montaigne, París, 1956, p. 28.

jeto; para Berkeley, «ideas», «sensaciones» y «cosas que percibimos» son diferentes términos que expresan lo mismo y se caracterizan por ser inactivas, por tanto, no pueden ser la causa de cosa alguna. Sin embargo –observa Berkeley–, percibimos una sucesión continua de ideas, luego tiene que haber una causa de la que depende y que las produce. Esta ha de ser una sustancia, pero no material o corpórea –que no existe–, sino activa incorpórea o espíritu.

El espíritu o alma no es una idea, es «un ser simple indiviso, activo: en tanto que percibe ideas se le denomina *entendimiento* y en tanto que las produce u opera de otro modo sobre ellas se denomina *voluntad*»[14]. Berkeley niega que las dos facultades sean realmente distintas, de modo que el percibir ideas, propio del entendimiento, no implica pasividad alguna, sino un poder activo por oposición al ser pensado o percibido (*percipi*), característico de la idea. Espíritus e ideas son cosas completamente diferentes, entre las que no hay nada en común. Nuestras almas no pueden, por tanto, conocerse de la misma manera que los objetos inactivos e insensibles, es decir, por medio de una idea, sino mediante una *noción*: «en sentido estricto, no puede decirse que tenemos una idea de un ser activo, o de un acción, aunque se puede decir que tenemos una noción de ellos. Tengo cierto conocimiento o noción de mi mente y de sus actos sobre las ideas»[15]. Se concluye así el proceso de transformación de la idea en cosa, pues la sensación, que constituía al principio una modificación del espíritu, como un accidente suyo, adquiere ahora, en oposición al sujeto al que afecta, una entidad propia que la distingue de él, como si se tratara de dos realidades diferentes. No debe olvidarse, sin embargo, que la idea no altera su estatuto «ontológico» y continúa siendo una entidad mental, es decir, un objeto que sólo puede residir en el sujeto pensante, sin confundirse con él. La razón de que Berkeley emplee el término *idea* en lugar de lo que en el lenguaje vulgar se denomina *cosa* es doble: «primero, porque se supone generalmente que el término *cosa*, en contraposición a *idea*, denota algo existente sin la mente; en segundo lugar, porque *cosa* tiene una significación más comprensiva que *idea*, pues incluye los espíritus o cosas pensantes, además de las ideas»[16].

Berkeley no niega las cosas reales; según sus principios, «no podemos privarnos de ninguna cosa de la naturaleza. Todo lo que vemos, sentimos,

14. *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, 1ª Parte, n. 27; vol. II, p. 52.

15. *Ibíd.,* n. 142; vol. II, p. 106.

16. *Ibíd.,* n. 39; vol. II, p. 57.

oímos o concebimos o entendemos de cualquier modo, permanece tan seguro como siempre y es tan real como siempre. Existe una *rerum natura* y la distinción entre realidades y quimeras conserva toda su fuerza»[17]. Lo que Berkeley niega es la materia o sustancia corpórea; por consiguiente, las realidades que vemos y tocamos, y de cuya existencia no tenemos duda alguna, son realidades espirituales o, más exactamente, *inmateriales*.

Puesto que el concepto de materia al margen de todo entendimiento es contradictorio, la causa de nuestras ideas –o, lo que es lo mismo, de las cosas reales– no puede ser otra que una sustancia espiritual. En este punto preciso enuncia Berkeley la distinción entre *imágenes* e *ideas*. Las primeras –que llama también ideas de la imaginación– dependen en todo de la voluntad del sujeto, que las hace surgir en su mente y puede combinarlas a su arbitrio; este poder de formar y eliminar imágenes manifiesta el carácter activo de la mente. Pero hay otras ideas, que son las percibidas actualmente por los sentidos y que no tienen una dependencia semejante de la voluntad, de manera que puede afirmarse que «existe alguna otra voluntad o espíritu que las produce»[18]. Estas ideas de los sentidos son más fuertes y vivaces que las de la imaginación y no se producen al azar, sino en una secuencia regular que muestra una firmeza, orden y coherencia tales que se denominan *leyes de la naturaleza* y las aprendemos por experiencia. En resumen: «las ideas impresas en los sentidos por el Autor de la naturaleza se llaman *cosas reales*; y las que se producen en la imaginación, por ser menos regulares, vivaces y constantes, se denominan más propiamente *ideas* o *imágenes de cosas*, a las que copian y representan. Pero nuestras sensaciones, por vivaces y distintas que sean, son no obstante ideas, es decir, existen en la mente o son percibidas por ella, exactamente igual que las ideas que ella misma forma»[19].

Después de haber establecido las ideas con su propia consistencia, se apresura Berkeley a evitar que pueda pensarse que existen fuera de la mente que las percibe; por eso insiste en que el nombre más adecuado es el de *idea*, al margen de la impresión que el uso común de ese término pueda producir: «no pienso discutir la propiedad de la expresión, sino su verdad»[20].

17. *Ibíd.,* n. 34; vol. II, p. 55.
18. *Ibíd.,* n. 29; vol. II, p. 53.
19. *Ibíd.,* n. 33; vol. II, p. 54.
20. *Ibíd.,* n. 38; vol. II, p. 58.

La distinción entre imagen e idea y la no absoluta dependencia que ésta tiene respecto del sujeto cognoscente abre la vía que conduce a Dios, causa permanente de las cosas. Aunque más adelante se expondrá el tratamiento de Dios, es interesante subrayar que respecto a las cualidades y composición de las cosas, Berkeley nos advierte de la tendencia a atribuir «poder y actividad a las propias ideas, haciendo de una causa de la otra, lo que no puede ser más absurdo e ininteligible»[21]. La obra coherente y uniforme que es la naturaleza, en vez de llevarnos a Dios, «ese Espíritu rector cuya voluntad establece las leyes de la naturaleza»[22], dirige en cambio nuestros pensamientos en busca de causas segundas, que acaban por alejarnos de Dios. El motivo de ello es la falsa opinión, tan extendida, de que «cada cosa lleva dentro de sí la causa de sus propiedades, o de que existe en cada objeto una esencia interna, que es la fuente de donde manan sus cualidades discernibles y de la cual dependen»[23]. Este planteamiento está viciado de raíz, según Berkeley, y lleva al escepticismo, que considera incognoscible la naturaleza de las cosas, ya que «mientras atribuyamos una existencia real a las cosas no pensantes, distinta de su ser percibidas, no sólo es imposible que conozcamos con evidencia la naturaleza de algún ser real no pensante, sino incluso su existencia»[24].

A la hora de explicar la estructura de las cosas, Berkeley acude al principio que afirma que el ser de las cosas consiste en ser percibidas, con la consecuencia de que aquéllas son desprovistas de toda fuerza y cualidad propia y, al mismo tiempo, merced a su dependencia del sujeto pensante, son conocidas perfectamente por éste, ya que no son sino modificaciones suyas.

La salida de este círculo sólo es posible acudiendo a esa no completa dependencia de las ideas o cosas reales que se mencionó más atrás. Como veíamos, la imposición de las ideas al sujeto cognoscente muestra que no son producto de su voluntad, siendo su autor ese Agente «sabio, poderoso y bueno que está más allá de toda comprehensión»[25].

21. *Ibíd.,* n. 32; vol. II, p. 54.
22. *Ibíd.*
23. *Ibíd.,* n. 102; vol. II, p. 85.
24. *Ibíd.,* n. 88; vol. II, p. 79.
25. *Tres Diálogos entre Hylas y Philonous*, 2º; vol. II, p. 215.

4. DIOS: SU EXISTENCIA Y SU RELACIÓN CON EL MUNDO

Berkeley, en clara sintonía con el pensamiento de Malebranche, afirma que «es evidente que Dios es conocido tan cierta e inmediatamente como cualquier otra mente o espíritu distinto del nuestro propio. Podemos, incluso, afirmar que la existencia de Dios es mucho más evidentemente percibida que la existencia de los hombres»[26], de modo que no hay signo alguno en la naturaleza que no denote a su Autor. Pero, sin embargo, se separa del oratoriano, cuya teoría de la visión en Dios declara incomprensible, en la solución del problema.

La demostración de la existencia de Dios es, para Berkeley, inmediata, como en esta formulación de los *Diálogos*: «las cosas sensibles existen realmente; y si existen realmente son percibidas por una mente infinita; luego hay una mente infinita o Dios»[27]. La objeción que salta a la vista es cómo se compagina esta prueba con el principio *esse est percipi*; es decir, cómo podemos llegar a percibir la existencia de algo que no puede ser percibido.

En este punto entra en juego un racionalismo latente que, como ocurrirá también en la teoría de la causalidad, rebaja sustancialmente el sensismo originario y le lleva a admitir que «partiendo de una causa, de un efecto, de una operación, de un signo o de cualquier otra circunstancia, pueda inferirse razonablemente la existencia de una cosa no percibida inmediatamente, y que sería absurdo que alguien argumentara en contra de la existencia de dicha cosa por el hecho de no tener una noción directa y positiva de ella»[28]. Queda así abierta, mediante una noción muy amplia de *percepción*, la posibilidad de llegar a un *conocimiento* de Dios. Esta tesis podría ser igualmente válida para reconocer la existencia de la materia, puede objetarse, pero esto no lo acepta Berkeley por una razón bien diferente: «no niego la existencia de la sustancia material simplemente porque no tenga noción alguna de ella, sino porque su noción es contradictoria o, en otras palabras, porque repugna que haya una noción de ella»[29], lo cual no ocurre con la noción de Dios. El racionalismo al que se ha hecho referencia se aprecia de modo aún más claro en el *Siris*, hasta el punto de que

26. *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, 1ª Parte, n. 147; vol. II, p. 108.
27. *Tres diálogos entre Hylas y Philonous*, 2º; vol. II, p. 212.
28. *Ibíd.,* p. 223.
29. *Ibíd.,* 3º; vol. II, p. 232.

algunos estudiosos niegan una continuidad en el pensamiento de Berkeley, que habría pasado –según ellos– de un empirismo inicial al racionalismo de sus últimos escritos. No obstante, pese a que se encuentra una mayor influencia de las tesis platónicas, la última etapa de la obra de Berkeley no anula, sino más bien confirma los postulados iniciales, aunque es evidente el nuevo clima intelectual al que pertenece el *Siris*; las diferencias, si se considera el contexto y no sólo afirmaciones aisladas, expresan sobre todo un mayor énfasis en ciertos aspectos, junto a algún cambio terminológico.

El tema de la existencia de Dios, además del evidente interés apologético al que responde, surge también como una necesidad interna del propio sistema, dado que puede preguntarse, partiendo de que la existencia de una idea consiste en ser percibida, si las ideas sólo existen mientras son percibidas: «digo que la mesa sobre la que escribo existe, es decir, la veo y la siento; y, si estuviera fuera de mi despacho, diría que existe, queriendo dar a entender con ello que, si estuviese en el despacho, la percibiría, *o que algún otro espíritu la percibe actualmente*»[30]. La respuesta la da el propio Berkeley poco más adelante, cuando afirma con rotundidad que mientras las cosas «no son percibidas por mí, o no existen en mi mente ni en la de algún otro espíritu creado, entonces, o bien carecen en absoluto de existencia, o bien subsisten en la mente de algún otro espíritu eterno»[31]. Por tanto, Dios no es sólo la causa, sino también el lugar que contiene y mantiene las cosas.

Berkeley rechaza la causalidad en el mundo para hacerla exclusiva de la actividad de los espíritus. Así, sostiene que la conexión de las ideas no implica la relación de causa-efecto, sino sólo la de signo y cosa significada. Basándose en este postulado, elabora en *Alcifrón o el filósofo minucioso* una prueba de la existencia de Dios en la que el principio de causalidad aparece mezclado de elementos empiristas y metafísicos. De carácter empirista es la concepción de la causalidad como una sucesión regular de conexiones y relaciones entre los cuerpos, de la que es buena muestra el orden y armonía del universo; a esto se une el convencimiento de que «la existencia de cosas imperceptibles para el sentido puede ser deducida por sus efectos y signos, o indicios sensibles»[32], que le llevará a concluir que «todo lo que vemos, oímos, sentimos o percibimos del modo que sea a tra-

30. *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, 1ª Parte, n. 3; vol. II, p. 42. El subrayado es mío.

31. *Ibíd.,* n. 6; vol. II, p. 43.

32. *Alcifrón*, IV, 4; vol. III, p. 145.

vés de los sentidos, es un signo o efecto del Poder de Dios, como lo es nuestra percepción de los movimientos mismos que son producidos por los hombres»[33].

El peso de la prueba recae sobre la relación que los signos y señales visibles que contemplamos guarden con el Dios invisible. Con el objeto de aclarar este punto, Berkeley elabora una teoría del lenguaje visual divino en la que desarrolla los principios ya expuestos en su primera obra, *Ensayo sobre una nueva teoría de la visión*. Lo que Berkeley se propone, en suma, es demostrar que «Dios habla a los hombres usando signos arbitrarios, externos y sensibles, que no tienen ninguna semejanza ni conexión necesaria con las cosas que significan y sugieren; y que, por innumerables combinaciones de estos signos, descubrimos y conocemos una infinita variedad de cosas»[34]. De este modo, la luz y los colores, que son el objeto propio de la visión, constituyen un lenguaje que a través de la experiencia llegamos a interpretar de manera semejante a como entendemos las letras impresas y las palabras dispuestas arbitrariamente. Este lenguaje visual, afirma Berkeley, es el medio a través del cual Dios nos habla y prueba «no sólo un Creador, sino también un Gobernador providente, actual e íntimanente presente, y atento a todos nuestros intereses y movimientos, que vigila nuestra conducta y se cuida de nuestras acciones más insignificantes y dirige el curso entero de nuestra vida»[35].

Las ventajas de esta prueba no podían menos de satisfacer el interés apologético de Berkeley, pues, en sus propias palabras, el lenguaje visual «se aprende con facilidad; expresa las diferencias entre las cosas con claridad y justeza; instruye con sencillez y prontitud»[36]. Sin embargo, esta prueba aboca a una noción de Dios con una serie de atributos que no expresan adecuadamente su omniperfección: así, por ejemplo, admite que Dios crea constantemente, lo cual, pese a la intención de Berkeley, supondría una imperfección del acto creador divino, que no sería propiamente tal. Se aprecia también un voluntarismo que sostiene la anterioridad de la voluntad respecto al entendimiento divino: es «la voluntad de un *Espíritu que gobierna* quien hace que ciertos cuerpos se adhieran o tiendan

33. *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, 1ª Parte, n. 148; vol. II, p. 109.
34. *Alcifrón*, IV, 7; vol. III, p. 147.
35. *Ibíd.,* IV, 14; vol. III, p. 160.
36. *Ibíd.,* IV, 15; vol. III, p. 160.

hacia otros, según diversas leyes, y a otros les otorga una tendencia, completamente opuesta, a alejarse, según le parece conveniente»[37].

La noción berkeleyana de Dios en sus relaciones con el mundo, oculta, tras algunos aspectos que a primera vista dejarían a salvo la trascendencia divina, un cierto antropocentrismo. El principio empirista, que Berkeley radicaliza al convertir las ideas en cosas y negar la abstracción, le lleva a adoptar un punto de vista marcadamente experimental, según el cual la finalidad ínsita en las cosas revierte sobre el hombre y lo que es útil para éste. Así, por ejemplo, puede decirse con propiedad que «las cosas comienzan su existencia, o a ser creadas, cuando Dios decretó que se hicieran perceptibles a criaturas inteligentes»[38] y Berkeley admite que se denomine a esta existencia *relativa* o *hipotética*, pues corresponde a uno de los estados de las cosas, el estado *ectípico* o natural, creado en el tiempo, a diferencia del estado *arquetípico* y eterno, que existe desde siempre en la mente de Dios.

Puesto que cada idea es particular, se plantea el problema de si, hablando estrictamente, es la misma idea la que está en la mente de uno y en la de otro, es decir, si dos personas pueden ver la misma cosa, teniendo en cuenta que, como escribe en el *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, las observaciones y experimentos que «nos permiten sacar algunas conclusiones generales no son el resultado de estructuras o relaciones inmutables entre las cosas mismas, sino sólo de la bondad y el afecto de Dios hacia los hombres en el gobierno del mundo»[39]. Todo depende, pues, en última instancia de la voluntad de Dios, que «está íntimamente presente a nuestras mentes y produce en ellas toda esa variedad de ideas o sensaciones que continuamente nos afectan»[40]. Berkeley intenta evitar el solipsismo que parece aquí dibujarse estableciendo como mediación la voluntad de Dios: «el que tal movimiento sea captado o produzca alguna idea en la mente de otro depende totalmente de la voluntad del Creador. Sólo Él, *sosteniendo todas las cosas por la Palabra de su poder*, mantiene ese intercambio entre los espíritus, por el cual son capaces de percibir la existencia unos de otros»[41]. Estamos ante un ocasionalismo

37. *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, 1ª Parte, n. 106; vol. II, p. 87.
38. *Tres Diálogos entre Hylas y Philonous*, 3º; vol. II, p. 253.
39. *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, 1ª Parte, n. 107; vol. II, p. 88.
40. *Ibíd.,* n. 149; vol. II, p. 109.
41. *Ibíd.,* n. 147; vol. II, p. 108.

extremo que hace de Dios la única causa, reduciendo las causas segundas a meros signos establecidos por Dios[42].

5. Moral y religión

Berkeley compartía la opinión de Locke de que la moral puede ser demostrada matemáticamente, pero con la salvedad de que debe tratarse de una demostración tal como la que se emplea en la matemática aplicada, pues la moral es una ciencia práctica que tiene que ver con la conducta del hombre. Pese a ello, mantiene Berkeley que «en lo que respecta a la moralidad, los principios eternos de la acción poseen la misma verdad universal e inmutable que las proposiciones genéticas. Ninguna de ellas depende de circunstancias o accidentes y son en todo tiempo y lugar, sin limitación ni excepción, verdaderas»[43].

El intento de fundar la ética en la religión es una de las ideas morales que aparecen con frecuencia en los escritos de Berkeley: «puesto que es una verdad evidente por la luz natural que hay un Espíritu soberano y omnisciente, que es el único que nos puede hacer felices o miserables para siempre, de aquí se sigue que la única regla por la cual deben gobernarse todos los hombres y guiar sus acciones es la conformidad a Su voluntad y no la esperanza de un beneficio temporal»[44]. El sistema moral supone la Providencia divina y es imaginado por Berkeley como una sociedad de agentes racionales que actúan bajo la mirada providente de Dios, no de modo individual, sino como miembros de una gran ciudad que tiene a Dios por autor y en la que «las leyes civiles no son sino las normas de la

42. *Ibíd.,* n. 66; vol. II, pp. 69-70: «Es evidente que aquellas cosas que son totalmente inexplicables según la teoría de una causa que coopera y concurre en la producción de efectos, y que nos hacen caer en grandes absurdos, pueden ser perfectamente explicadas de un modo natural y tener asignado un uso proporcionado y obvio, cuando se las considera sólo como señales o signos para nuestra información. Y la ocupación del filósofo de la naturaleza debería ser la de investigar y esforzarse por entender esos signos instituidos por el Autor de la naturaleza y no pretender explicar las cosas por medio de causas corpóreas».

43. *Obediencia pasiva*, n. 53; vol. VI, p. 45.

44. *Ibíd.,* n. 6; vol. VI, p. 20.

virtud y los deberes de la religión y donde el derecho de cada uno se conjuga con su deber»[45].

Otra de las líneas de fuerza de la moral de Berkeley es la conjunción del bien particular –pues reconoce que el amor de sí es el principio más universal de todos y el que más profundamente se halla grabado en nuestros corazones– con el bien común de la humanidad, que debe ser considerado como una regla o medida de la verdad moral y como un bien mayor que la felicidad particular de un solo hombre o de un grupo de hombres. A este propósito, insiste en que las criaturas racionales han sido hechas unas para otras, de manera que el hombre forma parte de un todo, debiendo contribuir al bien común para vivir conforme a la naturaleza.

En último término, el bien es la felicidad que poseeremos en la vida eterna y, por eso, «la fe en Dios, en una vida futura y en deberes morales son los únicos principios sabios, lógicos y genuinos de la conducta humana»[46].

Algunos estudiosos han considerado que la teoría moral de Berkeley está teñida de utilitarismo o pragmatismo religioso que se muestra, por ejemplo, en su negativa a admitir el derecho de resistencia, propugnando en cambio la obediencia pasiva o absoluta lealtad a la autoridad debidamente constituida, por injustas que puedan parecer sus actuaciones, dado que Dios prescribe al hombre observar ciertas reglas universales o preceptos morales que, por su propia naturaleza, tienden necesariamente a procurar el bienestar de la humanidad en todo tiempo y lugar, desde el principio hasta el fin del mundo; y eso aunque su cumplimiento ocasione, en determinadas circunstancias, grandes sufrimientos y desgracias. Uno de estos deberes morales es el de no resistir al poder supremo, pues es una condición de toda sociedad digna de este nombre.

Se aprecia en Berkeley un concepto de ley que se identifica con la moral y que supedita la bondad de toda acción al cumplimiento de la ley. Por otra parte, la ley tiene su origen en un decreto de la voluntad divina. Cuando actuamos, no debemos buscar el bien de la humanidad, sino limitarnos a acomodar nuestras acciones a la norma; ésta, de por sí, tiende al bien de la humanidad. Se establece entonces un cierto legalismo utilitarista que deja de lado el juicio personal sobre las circunstancias concretas de cada acción moral.

45. *Alcifrón*, III, 10; vol. III, p. 129.

46. *Ibíd.,* I, 16; vol. III, pp. 60-61.

La filosofía moral de Berkeley –y su entero pensamiento– ha de ser considerada a la luz de su tesis sobre el lenguaje visual divino, que le lleva a sustituir la relación causal por la que se establece entre signo y cosa significada, con el inconveniente de que ese lenguaje es asimilado a los lenguajes artificiales con los que, sin embargo, tiene más diferencias que semejanzas, y depende, en último extremo, de la voluntad divina. Permanece, por último, la dificultad de hacer compatible la especulación verkeleyana sobre Dios y su existencia con el principio *esse est percipi*, que informa toda su filosofía. La doctrina del lenguaje de la naturaleza pretende salvar el hiato entre las exigencias del empirismo y la trascendencia de Dios, pero acaba por concebir un Dios a imagen del hombre.

CAPÍTULO V

HUME

David Hume nació en Edimburgo en 1711. Comenzó los estudios de derecho por expreso deseo familiar, pero los abonó pronto para dedicarse a la filosofía y a la literatura, por las que sentía verdadera pasión, según confiesa en su autobiografía. En 1734 se trasladó a Francia, donde residió unos años; en este tiempo compuso el *Tratado sobre la naturaleza humana*, publicado en 1738 en Londres. A pesar de que el *Tratado* constituye su principal obra, no tuvo la acogida que Hume esperaba. Cuatro años más tarde aparecen los *Ensayos morales y políticos*. Tras un intento fallido de lograr una cátedra de filosofía en la Universidad de Edimburgo, decide aceptar el puesto de secretario del general St. Clair, a quien acompaña por diversos países de Europa. Entre tanto, prepara una segunda edición del *Tratado*, que decide publicar por partes, con algunas modificaciones y de modo más abreviado; fruto de esta labor fueron los *Ensayos filosóficos sobre el entendimiento humano* (1748), que en la segunda edición, de 1751, reciben el título definitivo de *Investigación sobre el entendimiento humano* y que constituyen el primer libro del *Tratado*. De este mismo año es el resumen del tercer libro: *Investigación sobre los principios de la moral*; por fin, en 1757 publica *Una disertación sobre las pasiones*, que corresponde al segundo libro del *Tratado*. En 1752 fue nombrado bibliotecario de la Facultad de Derecho de Edimburgo y concibe entonces la idea de escribir la historia de Inglaterra, que apareció en dos volúmenes en 1759 y 1761. Ya en 1752 había publicado unos *Discursos*

políticos, «la única de mis obras –testimonia Hume– que tuvo éxito», que le proporcionó gran fama dentro y fuera de Gran Bretaña. En 1757 reúne en un volumen *Cuatro disertaciones*, entre las que se encuentra una *Historia natural de la religión*. Se traslada de nuevo a Francia en 1763 para ocupar el cargo de secretario de embajada en París. Tres años más tarde regresa a Edimburgo, donde se instala definitivamente en 1769, tras haber desempeñado un cargo político. En 1776 fallece en su ciudad natal. Con carácter póstumo se publicaron sus *Diálogos sobre la religión natural* y algunos ensayos menores, así como una breve *Autobiografía.*

1. VISIÓN DE CONJUNTO DEL PENSAMIENTO DE HUME

En la introducción al *Tratado sobre la naturaleza humana* afirma Hume que todas las ciencias se relacionan con la naturaleza humana y, en alguna medida, dependen de la «ciencia del hombre», pues caen todas ellas bajo el conocimiento humano. Con un ambición que recuerda a la de otros grandes filósofos, Hume aspira a poner fin a las continuas querellas filosóficas, para lo cual considera necesario abandonar los métodos anteriores y dirigirse a lo que constituye el centro de todas las ciencias: la naturaleza humana. Desde aquí, añade con una metáfora militar, «podemos extender nuestras conquistas más allá de aquellas ciencias que conciernen de modo más íntimo a la vida humana», pues, al pretender explicar los principios de la naturaleza humana, «proponemos, en efecto, un sistema completo de las ciencias, construido sobre bases enteramente nuevas, que son las únicas sobre las que puede establecerse con seguridad».

La ciencia del hombre, fundamento de todas las demás, encuentra la única base sólida en la experiencia y la observación. Tenemos, de este modo, las líneas maestras que configuran la empresa filosófica de David Hume. En primer lugar, su filosofía será una filosofía moral o ciencia de la naturaleza humana, caracterizada por una preocupación por el hombre eminentemente práctica, que busca el mejor modo de dirigir su conducta para hacerle feliz[1]. No hay que olvidar que Hume es, ante todo, un ilus-

1. Una magnífica muestra de la actitud de Hume lo constituye el siguiente discurso, en el que la naturaleza, dirigiéndose a los hombres, les dice: «entrégate a tu pasión por la ciencia, pero haz que tu ciencia sea humana y que tenga una referencia directa a la acción y a la sociedad (…). Sé fi-

trado, aunque el peso específico que tiene su obra requiere que se le conceda un estudio propio, que no se limite a encuadrarlo en los rasgos generales de lo que se ha denominado la Ilustración. En segundo término, el carácter práctico de esta ciencia se conjuga con una prioridad de lo empírico, del atenimiento a los hechos, que rechaza el razonamiento metafísico, si por éste se entiende «algo abstruso que exige una especial atención para ser comprendido», como escribe al comienzo del *Tratado*. La aversión no es, sin embargo, a toda metafísica, sino a una determinada, pues el propio Hume afirma que «también hemos de cultivar la verdadera metafísica con algún cuidado, a fin de destruir la metafísica falsa y adulterada»[2]. La verdadera metafísica que propugna no destruye la razón, pero establece como guía de ella a la experiencia. No deja de ser sumamente ilustrativo, en este sentido, el subtítulo del *Tratado sobre la naturaleza humana*: «un intento de introducir el método experimental de razonar en los problemas morales».

El otro gran tema objeto de la especulación humeana es el conocimiento. La única manera –nos dice– de liberar el saber de las abstrusas cuestiones en las que se ha sumergido desde hace siglos es «investigar seriamente la naturaleza del entendimiento humano y mostrar, mediante un análisis exacto de sus poderes y capacidad, que de ninguna manera está preparado para temas tan remotos y abstractos»[3]. La epistemología parece abocada al escepticismo que caracterizará el pensamiento de Hume, consecuencia de la escasa confianza en la capacidad de la razón, junto al empeño por fundar todo conocimiento en la experiencia inmediata. A su vez, el escepticismo cierra el camino a una prosecución estrictamente teórica del pensamiento, que orienta entonces su actividad hacia la vertiente práctica, erigida en meta de la filosofía. El escepticismo empirista invalida todo saber que pretenda trascender la experiencia y trata de elaborar una ciencia al margen de Dios, pues a su juicio, la Causa Suprema «debe quedar siempre excluida de la filosofía»[4]. Hume no niega explícitamente a Dios, pero considera que su estudio no compete a la filosofía, que se muestra como un saber fuertemente secularizado.

lósofo, pero en medio de tu filosofía, continúa siendo hombre», *Investigación sobre el entendimiento humano*, I (ed. de Green y Grose, *D. Hume. The Philosophical Works*, London, 1882-1886, 4 vols., repr. Scientia Verlag, Aalen, 1964); vol. 4, p. 6.

2. *Ibíd.,* I; vol. 4, p. 9.
3. *Ibíd.*
4. *Sobre la inmortalidad del alma*, I; vol. 4, p. 400.

Un compendio del pensamiento humeano, su alcance, método y fines, se encuentra examinando la estructura del *Tratado sobre la naturaleza humana,* del cual la mayor parte de sus restantes obras no son –en buena medida– sino desarrollos y aplicaciones a problemas más específicos. El primer libro versa sobre el entendimiento, el segundo sobre las pasiones, que constituyen un tipo especial de impresiones y el tercero tiene por objeto la moralidad, concebida como ciencia experimental de los fenómenos morales, cuyo estudio le interesa sobremanera. En la exposición de la filosofía de Hume seguiremos la pauta del *Tratado*, verdadera columna vertebral de su pensamiento.

2. El conocimiento

a) *La noción de experiencia*

La cuestión epistemológica está en Hume en estrecha dependencia del concepto de experiencia. Ya en la introducción al *Tratado* advierte que «si bien debemos esforzarnos en hacer que los principios sean máximamente universales elevando nuestros experimentos al más alto grado de generalidad (...) no podemos, sin embargo, ir más allá de la experiencia; y cualquier hipótesis que pretendiese descubrir las últimas y originarias cualidades de la naturaleza humana, debería al punto ser rechazada como presuntuosa y quimérica»[5]. La experiencia es el principio a partir del cual puede constituirse una filosofía rigurosa que goce de la misma exactitud que la filosofía natural y es, al mismo tiempo, el límite impuesto a nuestro conocimiento, que en ella comienza y termina. La circunscripción del conocimiento a la experiencia hace de ésta una de las nociones claves de la filosofía de Hume, a la que alude con frecuencia en sus obras, consciente de su relevancia.

Para comprender el significado de la *experiencia* en Hume, es preciso poner el término en relación con los de «sensación» y «fenómeno sensible». La sensación se caracteriza por su vivacidad e inmediatez –hasta el punto de que, según Hume, «incluso el pensamiento más intenso es infe-

5. *Tratado sobre la naturaleza humana*, intr.; vol. I, p. 308.

rior a la sensación más débil»[6]–, que serán las cualidades distintivas de la experiencia; ésta equivale al contacto con el fenómeno, con la realidad inmediata que impresiona los sentidos. El radicalismo con que Hume establece la sensación causada por los fenómenos sensibles como única fuente de conocimiento es buena muestra del talante empírico de su pensamiento. No obstante, hay un segundo momento en el que el conocimiento, sin ser ya directamente impresionado por los datos de experiencia, elabora internamente el contenido recibido. Puesto que no puede prescindirse de esta instancia que no es propiamente empírica, se llega a un punto en el que la filosofía de Hume ha de trascender la experiencia estricta, en una especie de paradójico empirismo *metaempírico*. El sino de todo empirismo riguroso es el de una pugna continua entre la tendencia natural a sobrepasar la experiencia y la fidelidad debida al principio empirista. En Hume esta oscilación tiene como consecuencia dos formas de concebir la experiencia, bien como conjunto de sensaciones a las que se reducen todas las ideas o pensamientos de la mente, o bien el conjunto de las percepciones habituales que tienen su origen en la *costumbre*. En el primer caso estamos ante un sentido actual –y, por tanto, inmediato y vivaz– de la impresión sensible. Mientras que en el segundo, que versa sobre el pasado, la *memoria* desempeña un papel primordial.

Las nociones de *memoria* y *costumbre*, que condicionan el segundo sentido de experiencia, tienen una gran importancia, dado el interés de Hume por los problemas prácticos; por eso escribe que «la costumbre es la gran guía de la vida humana. Es el único principio que hace que nuestra experiencia nos sea útil, y nos lleva a esperar en el futuro una serie de acontecimientos similares a los que han aparecido en el pasado. Sin el influjo de la costumbre estaríamos en total ignorancia de toda cuestión de hecho, más allá de lo inmediatamente presente a la memoria y a los sentidos»[7]. La relevancia que Hume otorga a la costumbre es tal que, según afirma, «todas las inferencias realizadas a partir de la experiencia son efectos de la costumbre y no del razonamiento»[8]. En esta argumentación fundamentará, como veremos, su explicación de la causalidad.

6. *Investigación sobre el entendimiento humano*, II; vol. 4, p. 13.
7. *Ibíd.,* V, parte I; vol. 4, p. 39.
8. *Ibíd.,* p. 38.

b) *Impresiones e ideas*

El *Tratado* comienza distinguiendo dos tipos de percepciones o contenidos de conciencia: *impresiones* e *ideas*. La diferencia entre ellas consiste en que las primeras poseen un mayor grado de fuerza y vivacidad y comprenden todas nuestras sensaciones, pasiones y emociones; las ideas, en cambio, son las débiles imágenes que las impresiones dejan en el pensar y razonar. Se trata, ante todo, de una diferencia de intensidad que determina la precedencia de las impresiones sobre las ideas, ya que «todas nuestras ideas, o percepciones más débiles, son copias de nuestras impresiones o percepciones más intensas»[9]. Este principio debe servir para discernir el significado de los términos filosóficos, de manera que «si albergamos la sospecha de que un término filosófico se emplea sin significado o idea alguna (como ocurre con demasiada frecuencia), no tenemos más que preguntarnos *de qué impresión se deriva la supuesta idea*, y si es imposible asignarle una, esto serviría para confirmar nuestra sospecha»[10].

Conviene tener en cuenta que la impresión es *sentida*, mientras que la idea es *pensada*; no en vano habla Hume de «idea o pensamiento» y opina que «no será muy necesario emplear muchas palabras para explicar esta distinción –se refiere a la distinción entre impresiones e ideas–, pues cada cual percibirá fácilmente por sí mismo la diferencia entre sentir y pensar»[11]. La consecuencia es que el conocimiento intelectual es concebido por Hume como un conocimiento sensible debilitado, que se reduce en último extremo a la impresión recibida.

La *impresión* es ahora la noción decisiva que sustituye a la idea lockeana, considerada por Hume muy poco precisa. Dentro de las impresiones se distinguen dos clases: las de *sensación* y las de *reflexión*. Estas últimas derivan de nuestras ideas, pero queda siempre a salvo el carácter originario de las impresiones de sensación, que preceden a las ideas y, por tanto, también a las impresiones de reflexión. Las impresiones de sensación constituyen el fundamento último del que proceden todos nuestros conocimientos y surgen en el alma de causas desconocidas, inexplicables por la razón humana. El agnosticismo respecto a la causa de las impresiones y el hecho de que, a diferencia de las ideas, las considere *innatas*

9. *Ibíd.,* II, p. 14.
10. *Ibíd.,* II, p. 17.
11. *Tratado sobre la naturaleza humana*, I, 1, 1; vol. 1, p. 311.

–es decir, originales o no copiadas de una percepción precedente– hace que la impresión se erija en el contenido último de conciencia, que no remite a nada más allá de sí misma. La conciencia se encierra en sí misma y se limita a conocer sus propias impresiones, entendidas como meros datos, sin alcanzar aquello que las produce, pues «es absurdo pensar que los sentidos pueden distinguir entre nosotros mismos y los objetos exteriores»[12]: se limitan a transmitirnos una percepción «sin darnos nunca la menor indicación de algo más allá»[13]. El empirismo de Hume es un empirismo subjetivo que no excede los límites de la conciencia, en la que se funda, y que concluye en el solipsismo: «dirijamos nuestra atención fuera de nosotros cuanto nos sea posible; llevemos nuestra imaginación a los cielos, a los más extremos límites del universo: nunca daremos un paso fuera de nosotros mismos, ni podremos concebir otra clase de existencia que la de las percepciones que aparecen dentro de esos estrechos límites»[14].

c) *La asociación de ideas y sus efectos*

El análisis de las impresiones muestra a éstas aisladas e inconexas entre sí, cerradas sobre sí mismas. Para dar razón del conocimiento es preciso establecer un principio que unifique y enlace esas impresiones y las ideas que de ellas derivan. Ese lazo de unión es la asociación de ideas, obra de la memoria y de la imaginación, que se configura en torno a tres principios: *semejanza, contigüidad* en el espacio o en el tiempo y *causa-efecto*. Mediante la memoria se repiten las impresiones con una mayor vivacidad, de manera que resultan algo intermedio entre la impresión original de las ideas, mientras que la imaginación lo traspone y cambia como quiere»[15], por eso afirma Hume que «nada es más libre que la imaginación humana»[16]. Lo que parece determinante es la mayor fuerza y vivacidad por parte de las ideas de la memoria, hasta el punto de que emplea en oca-

12. *Ibíd.,* I, 4, 2; vol. I, p. 480.
13. *Ibíd.,* p. 479.
14. *Ibíd.,* I, 2, 6; vol. I, p. 371.
15. *Ibíd.,* I, 3, 5; vol. I, p. 386.
16. *Investigación*, V, parte II; vol. 4, p. 40.

siones el término «impresión», no sólo para referirse a las percepciones de los sentidos, sino también a las de la memoria.

Pese a la mayor proximidad de la memoria respecto de la sensación, la teoría del conocimiento de Hume concede más relevancia al papel de la imaginación, pues sobre ella descansa el principio de asociación o conexión de ideas, de cuyo descubrimiento Hume se sentía especialmente orgulloso. La libertad de que goza la imaginación frente a la memoria indica que entre las ideas de la imaginación no hay una conexión inseparable, lo cual no impide, sin embargo, que se dé un principio de unión, que Hume describe como «una fuerza suave que, por lo general, prevalece y que es la causa, entre otras, de que las lenguas tengan entre sí una correspondencia tan estrecha; la naturaleza en cierta manera nos indica a cada uno las ideas simples que son más apropiadas para ser reunidas en una idea compleja»[17].

La semejanza, la contigüidad y la relación causa-efecto, es decir, las propiedades o principios de la asociación de ideas, son cualidades de la imaginación y ejercen su actividad mediante una especie de *atracción* que tiene lugar en el orden mental de modo similar a la que se da en el mundo físico. Estas propiedades o principios constituyen las leyes internas que regulan la operación de la imaginación con el fin de hacer a ésta «uniforme consigo mismo en todo tiempo y lugar»[18]. El principio asociacionista introducido por Hume obedece a un motivo práctico: apunta a la necesidad de superar el caos de impresiones aisladas e inconexas en que había desembocado el estudio de la percepción, debido al fenomenismo que preside su pensamiento, mediante una justificación teórica de esa tendencia natural del hombre común a suponer una correspondencia entre su pensamiento y la realidad. Por eso afirma en la *Investigación sobre el entendimiento humano* que «hay una especie de armonía pre-establecida entre el curso de la naturaleza y la sucesión de nuestras ideas y, aunque los poderes y las fuerzas por las que aquella es gobernada nos son totalmente desconocidos, de todas formas, encontramos que nuestros pensamientos y concepciones han seguido la misma secuencia que las demás obras de la naturaleza»[19].

Los efectos más relevantes de la asociación de ideas son las ideas complejas. Siguiendo a Locke, Hume clasifica las ideas complejas en relaciones, modos y sustancias. Dentro de las primeras distingue entre rela-

17. *Tratado*, I, 1, 4; vol. I, p. 319.
18. *Ibíd.*
19. *Investigación*, V, parte II; vol. 4, p. 46.

ciones *naturales* y *filosóficas*. Las relaciones naturales no designan otra cosa que las cualidades por las que dos ideas están conectadas entre sí en la imaginación, de manera que una introduce naturalmente a la otra; tales cualidades son los tres principios de asociación de ideas que se han citado y que pueden, por tanto, denominarse relaciones naturales de asociación.

En cuanto a las relaciones filosóficas, tienen la peculiaridad de que no hay un princpio de conexión que naturalmente nos haga pasar de una idea a otra, sino que se trata en este caso de una comparación que establecemos entre las ideas. Con el nombre de relación filosófica se significa, pues «un tipo particular de comparación sin principio conectivo»[20]. Entre las relaciones filosóficas, que son siete, hay algunas que coinciden con las relaciones naturales; en cualquier caso, estas últimas son las que fundamentan las relaciones filosóficas y son objeto de un estudio más amplio por parte de Hume.

Las sustancias y los modos se reducen a la asociación o relación natural de ideas, ya que no son sino «una simple colección de ideas unidas por la imaginación, a las que se les asigna un nombre particular mediante el cual podemos recordar, a nosotros mismos o a otros, esta colección»[21]. Si la idea de sustancia –argumenta Hume– derivase de las impresiones de sensación, debería ser un color, un sabor o un sonido, según el sentido que lo percibiera, y se derivase de las de reflexión, se reduciría a nuestras pasiones y emociones; pero ninguna de estas soluciones son aceptadas por quienes afirman la existencia de sustancias. La conclusión, a juicio de Hume, es que no hay tales sustancias, pues en último término se reducen a la colección de cualidades particulares cuya unidad depende sólo de la imaginación, es supuesta por ella.

20. *Tratado*, I, 1, 5; vol. I, p. 322.

21. *Ibíd.,* I, 1, 6; vol. 1, p. 324. En otro lugar de este libro I del *Tratado* afirma Hume que la imaginación finge «algo desconocido e invisible, que supone que continúa siendo lo mismo bajo todas sus variaciones; y a este algo ininteligible lo llama *sustancia* o materia prima y original» (I, 4, 3; vol. 1, p. 507). De modo semejante a como ocurre en Locke, la sustancia es también para Hume una suposición producto de la ignorancia, en cuya constitución juega la imaginación una función de primer orden. En la crítica humeana a esta noción late el prejuicio de considerar que, para admitir la sustancia, ésta habría de poseer una dimensión empírica que la hiciera capaz de impresionar nuestros sentidos. Al no ser así, debe ser rechazada y calificada de entidad «metafísica», es decir, algo abstruso, fruto de una simple suposición sin fundamento. La limitación de principio que Hume impone a su epistemología le impide trascender el ámbito de la experiencia y cierra así las puertas a una consideración metafísica que profundice en los fundamentos de la realidad.

d) *Las ideas abstractas*

Con estos presupuestos afronta Hume la cuestión de los universales o *ideas abstractas*, adhiriéndose sin reservas a la tesis de Berkeley, que confirma con nuevos argumentos. El dilema que está presente es si tales ideas abstractas son generales o particulares; aplicando un principio unclear en su gnoseología, según el cual todo lo que es diferente es distinguible y lo distinguible es separable por el pensamiento o por la imaginación, concluye que «pese a todas las abstracciones y sutilezas, la idea general de una línea tiene en su presencia ante la mente un grado preciso de cantidad y cualidad, incluso si es tomada para representar otras líneas con grados diferentes de cantidad y cualidad»[22]. Si toda idea ha de fundamentarse en una impresión previa, la función de la abstracción, tal como Hume la entiende, tiene por objeto llegar a la impresión originaria en su concreción misma; toda idea abstracta es, por tanto, una idea particular que en un segundo momento puede compararse a otras en virtud de una relación de semejanza, pero no se trata ya de una comunidad de naturaleza, pues la idea universal, estrictamente hablando, no lo es tal. La unidad es sólo nominal, de manera que «una idea particular se hace general al unirse a un término general, es decir, a un término que por una asociación habitual se encuentra en relación con muchas otras ideas particulares a las que prontamente reclama en la imaginación»[23].

La constitución de las ideas generales es fruto de la costumbre, que tiende a agrupar una idea –siempre individual en sí misma– bajo un término *general*; lo general (o universal) equivale a la función representativa o aplicación de la idea más allá de su propia naturaleza. La unidad de la idea universal es así algo extrínseco, como una unidad de agregación, resultado del proceso comparativo que lleva a cabo la imaginación una vez que encuentra semejanza entre algunos objetos que se le ofrecen. La *costumbre* facilita este proceso y hace que «al oír un nombre determinado, se reavive la idea de uno de esos objetos y la imaginación lo conciba con todas sus particularidades y proporciones»[24]. La relación entre las ideas particulares designadas por un mismo término general es externa, pues en la base del planteamiento humeano se encuentra la tesis de reducción de toda idea a su impresión correspondiente. La impresión no es sólo el

22. *Ibíd.,* I, 1, 7; vol. 1, pp. 326-7.
23. *Ibíd.,* p. 330.
24. *Ibíd.,* p. 328.

referente de la idea, ni el contenido, sino el ser mismo de la idea, dado que ésta se limita a constituir una copia, que debe entenderse como una percepción –la misma percepción en que consiste la impresión– debilitada.

Si la impresión es la unidad última e irreductible de todos nuestros contenidos de conciencia, la teoría de Hume da pie para hablar de un *atomismo*, en el que las impresiones constituyen esos átomos o elementos últimos e indivisibles. El atomismo sería la consecuencia del empirismo extremo que acaba por reducir la realidad al inmediatismo experiencial, que se resuelve en las impresiones originarias percibidas por el sujeto.

e) *Relaciones de ideas y cuestiones de hecho*

Los siete tipos de relaciones filosóficas se dividen en dos grandes clases, aquellas que dependen sólo de las ideas y que son las únicas que pueden constituir el objeto de conocimiento cierto reciben el nombre de *relaciones de ideas*. A esta clase pertenecen ciencias como la Geometría, el Álgebra y la Aritmética y, en general, toda afirmación que es intuitiva o demostrativamente cierta. De otro lado, están las *cuestiones de hecho (matters of fact*), cuyo conocimiento no depende de la razón, sino de la experiencia, y son aquellas relaciones que pueden cambiar sin que cambien sus ideas. Por ejemplo, el que en todo triángulo la suma de sus ángulos sea igual a dos rectos es una *relación de ideas*, que permanece invariable; pero, en cambio, las relaciones de contigüidad y distancia entre dos objetos pueden ser alteradas sin que haya una alteración entre los objetos mismos o sus ideas. Se trata en este caso de una *cuestión de hecho* que depende de circunstancias no racionales.

En el ámbito de las cuestiones de hecho no se obtiene un conocimiento demostrativamente cierto como ocurre en las relaciones de ideas. El tipo de conocimiento que corresponde es el moral o probable, que es aquel que admite su contrario sin que implique contradicción. Todo lo que concierne a la cuestión de hecho y a la existencia no puede ser objeto de demostración, sino de *prueba* a partir de las ideas de causa y efecto: «lo que *es* puede *no ser* (...). Por tanto, la existencia de cualquier ser sólo puede probarse con argumentos a partir de su causa o de su efecto, y estos

argumentos se fundan exclusivamente en la experiencia»[25]. Los razonamientos acerca de las cuestiones de hecho se fundan en la relación de causa y efecto, pues sólo mediante esta relación podemos ir más allá de la evidencia de nuestra memoria y sentidos. Para referirse a este nivel de conocimiento introduce Hume la noción de *creencia* (*belief*).

En resumen, «todos los razonamientos pueden dividirse en dos clases, a saber, el razonamiento demostrativo o aquel que concierne a las relaciones de ideas y el razonamiento moral o probable, que se refiere a las cuestiones de hecho y de existencia»[26]. El razonamiento moral está fundado en la experiencia y constituye la mayor parte del conocimiento humano; es la fuente de toda acción y comportamiento del hombre, pues a él pertenece lo relacionado con la historia, la geografía, la política, la física, la química, la filosofía natural, así como todo aquello que tenga un interés para la vida. Por otro lado, reduce Hume el objeto de la ciencia demostrativa a la cantidad y el número; obtenemos así el criterio que establece los dos órdenes de conocimiento, debiendo rechazar todo lo que sea extraño a ellos, como subraya con fuerza en este conocido texto que cierra la *Investigación sobre el entendimiento humano*: «Si, convencidos de estos principios, revisáramos todas las bibliotecas, ¡qué estragos no haríamos! Si, por ejemplo, tomamos cualquier volumen de teología o metafísica escolástica, preguntemos: ¿Contiene algún razonamiento abstracto sobre la cantidad y el número? No ¿Contiene algún razonamiento experimental acerca de las cuestiones de hecho y de existencia? No. Tírese entonces al fuego, pues no puede contener más que sofistería e ilusión»[27].

Los dos niveles o tipos de conocimiento que admite Hume se convierten en tres en virtud de la distinción que, tanto en el *Tratado* como en la *Investigación*, establece entre «prueba» y «probabilidad». El fin de esta nueva distinción no es otro que el de ajustar nuestro lenguaje al uso común, pues «parecería ridículo que alguien dijera que es sólo probable que el sol saldrá mañana, o que todos los hombres han de morir, por más que es manifiesto que de estos hechos no tenemos más seguridad que la que nos proporciona la experiencia. Por esta razón, sería quizá conveniente, de cara a conservar de una vez el significado común de las palabras y a señalar los diversos grados de evidencia, diferenciar la razón humana en tres especies, a saber, *la del conocimiento, la de las pruebas y la de las*

25. *Investigación*, XII, parte III; vol. 4, pp. 134-5.
26. *Ibíd.,* IV, parte II; vol. 4, p. 31.
27. *Ibíd.,* XII, parte III; vol. 4, p. 135.

probabilidades»[28]. Así como hay una distinción neta entre el conocimiento y las otras dos especies, la frontera entre estas últimas no es, en cambio, tan clara. El criterio para distinguirlas es que el conocimiento surge de la comparación de ideas, mientras que las pruebas y probabilidades son argumentos derivados de la experiencia. A su vez, estas dos se diferencian por el grado de certeza o discusión, pues mientras las pruebas no dejan lugar a duda o discusión, la probabilidad es una «evidencia que está todavía acompañada de incertidumbre»[29]. De todos modos, el propio Hume observa que el límite entre ellas no está claramente definido, pues con frecuencia el razonamiento por pruebas acaba degenerando en un razonamiento por probabilidades, sin que sea advertido.

Sólo al conocimiento estricto puede llamársele tal; para referirnos a las pruebas y probabilidades es más correcto emplear el término «creencia», que expresa el nivel cognoscitivo propio de las cuestiones de hecho y que, como veremos al tratar de la causalidad, adquiere en el sistema humeano especial importancia.

3. Teoría de la causalidad

a) *Análisis del proceso causal*

«Todos nuestros razonamientos acerca de los hechos son de la misma naturaleza. Y en ellos se supone constantemente que hay una conexión entre el hecho presente y el que se infiere de él»[30]. El análisis de Hume parte de la constatación de un hecho frecuente y ordinario, que se repite de continuo. Para investigar cómo llegamos al conocimiento de la causa y del efecto, adopta como principio general e imprescindible la afirmación de que el conocimiento de la relación causal «en ningún caso se alcanza por razonamientos *a priori*, sino que surge enteramente de la experiencia, cuando encontramos que objetos particulares cualesquiera están constan-

28. *Tratado*, I, 3; 11; vol. I, p. 423.
29. *Ibíd.,* pp. 423-4.
30. *Investigación*, IV, parte I; vol. 4, p. 24.

temente unidos entre sí»[31]. La tesis según la cual las causas y los efectos no pueden descubrirse por la razón, sino por la experiencia, establece un principio opuesto a la tradición racionalista, pues para Hume el efecto es totalmente distinto de la causa, de manera que un examen –por detenido que sea– de la supuesta causa no permite descubrir en ella el efecto: «cuando razonamos *a priori* y consideramos meramente un objeto o causa como aparece a la mente, independientemente de cualquier observación, nunca puede sugerirnos la noción de un objeto distinto, como lo es su efecto, ni mucho menos mostrarnos una conexión inseparable e inviolable entre ellos»[32].

Una vez establecida con firmeza la necesidad de la observación y de la experiencia en la inferencia causal, Hume da un paso más y afirma que «incluso después de haber tenido experiencia de las operaciones de causa y efecto, nuestras conclusiones realizadas a partir de esta experiencia *no* están fundadas en el razonamiento o en proceso alguno del entendimiento»[33]. Con esto quiere señalar que la conexión misma o inferencia causal no es un razonamiento que constituya un término medio entre la causa y el efecto, es decir, que no hay una idea del causar mismo que tenga su correspondiente impresión, de la que tal idea sería una imagen debilitada. En el tema de la causalidad, si se pregunta «de qué impresión deriva esa supuesta idea», deberíamos reconocer la imposibilidad de asignarle una. En lugar de esa impresión originaria, lo que tenemos es la suposición de que el futuro será como ha sido el pasado y esta suposición es el punto de partida de todas nuestras conclusiones experimentales, que se basan en la semejanza que descubrimos entre los objetos naturales. Además, ningún argumento de la experiencia puede demostrar la semejanza del pasado con el futuro, pues todos ellos están fundados precisamente sobre la suposición de esa semejanza.

¿De qué naturaleza es entonces la inferencia causal?, se pregunta Hume.¿Qué lógica interna posee? Lo cierto es que «en todos los razonamientos que parten de la experiencia, la mente da un paso que no se justifica por ningún argumento o proceso de comprensión alguno», con la característica de que «aunque la mente no fuera llevada por un razonamiento a dar este paso, ha de ser inducida a ello por algún otro principio de igual peso y autoridad. Y este principio conservará su influjo mientras

31. *Ibíd.*
32. *Ibíd.,* p. 28.
33. *Ibíd.,* IV, parte II; vol. 4, p. 29.

la naturaleza humana siga siendo la misma»[34]. Tal principio, señala poco más adelante, es la *costumbre* o el *hábito*; por consiguiente, «todas las inferencias realizadas a partir de la experiencia, son efectos de la costumbre y no del razonamiento»[35]. Con esta respuesta, Hume no pretende haber dado con la razón última del problema, pero sí considera que es una explicación suficiente y satisfactoria, habida cuenta de la limitación de nuestras facultades.

La aparición de la costumbre en la teoría de la causalidad, por un lado, lleva a sostener que la inferencia o conexión causal que se da en toda cuestión de hecho o de existencia real deriva siempre de algún objeto presente a la memoria o a los sentidos y de una conjunción habitual entre éste y algún otro objeto; y, por otro lado, que la mente, al emitir el juicio, lo que está haciendo es *creer*. La inferencia causal es, pues, resultado de la *creencia* y de la *conjunción habitual* entre dos objetos.

Creencia, *costumbre* e *impresión* sensible son los elementos configuradores de la teoría humeana de la causalidad. El examen de las impresiones es el punto de partida para afrontar el problema. Niega, en primer lugar, que la causalidad sea una cualidad del objeto, porque no hay ninguna cualidad que sea común a todos ellos y, sin embargo, no por eso dejan de ser llamados causa o efecto; no se da, pues, una cualidad que consista en causar. Si el origen de la idea de causalidad no podemos buscarlo por esta vía, debe aquella derivar de una *relación* existente entre los objetos.

De las relaciones entre los objetos considera primero la *contigüidad*, pues la simple observación muestra que los objetos considerados como causa y efecto son contiguos o, aunque estén distantes, se encuentran unidos entre sí por una cadena de causas contiguas: «hemos de considerar la relación de *contigüidad* esencial a la de causalidad o, al menos, suponerlo así, según la opinión generalizada, hasta que encontremos una ocasión más propicia para aclarar la cuestión examinando qué objetos son o no susceptibles de yuxtaposición y conjunción»[36]. La segunda relación que considera también esencial a la causalidad es la *prioridad temporal* de la causa sobre el efecto. La experiencia lo enseña y además podemos mostrar negativamente la imposibilidad de que causa y efecto sean contemporáneos, pues en este caso «no habría ya sucesión y todos los objetos deberán

34. *Ibíd.,* V, parte I; vol. 4, p. 36.

35. *Ibíd.,* p. 38.

36. *Tratado*, I, 3, 2; vol. 1, pp. 377-8.

co-existir»[37]. Ahora bien, si las relaciones de contigüidad y de sucesión temporal son necesarias, no son sin embargo suficientes para ofrecernos una idea completa de la causalidad, ya que un objeto puede ser contiguo y anterior a otro, sin que por eso se le considere como su causa. En el intento de aprehender el núcleo de lo que constituye la idea de causalidad, Hume da entrada a un nuevo elemento, que denomina *conjunción constante*. Estas tres instancias no consiguen, sin embargo, configurar la noción misma de causa por lo que se hace preciso considerar una nueva relación, la de *conexión necesaria*, que tiene una relevancia mayor que las anteriores.

La idea de conexión necesaria es una de esas ideas oscuras e inciertas de la metafísica –afirma Hume– que, sin embargo, es preciso considerar con el fin de suprimir, al menos en parte, la oscuridad. Su dificultad deriva de que, así como observando los objetos podemos descubrir las relaciones de contigüidad y de sucesión, no ocurre lo mismo con la de conexión necesaria: «¿me llevará la desesperación a afirmar que me encuentro aquí en posesión de una idea que no está precedida de una impresión semejante?»[38]. Eso sería una prueba de ligereza –añade–, pues el principio contrario es algo firmemente establecido. Ante esta situación, orienta la investigación en torno a dos cuestiones que confía en que han de arrojar luz sobre el núcleo de problema: «primero, ¿por qué razón declaramos necesario que todo lo que ha comenzado a existir debe tener una causa? Según-do, ¿por qué concluimos que ciertas causas particulares deben *necesariamente* tener ciertos efectos particulares y cuál es la naturaleza de esta inferencia y de la creencia que depositamos en ella?»[39].

A la primera pregunta responde negando que la formulación del principio de causalidad, según la cual «todo lo que comienza a existir debe tener una causa de su existencia», posea una certeza intuitiva. Sólo podemos afirmar la necesidad de una causa para toda nueva existencia o modificación de existencia, si al mismo tiempo se demuestra la imposibilidad de que una cosa comience a existir sin algún principio productivo. Si esta segunda proposición no puede ser objeto de demostración, tampoco será posible demostrar la primera. Ahora bien, la última proposición es incapaz de una prueba demostrativa, observa Hume, y aplica aquí su célebre principio de que «todo lo diferente es distinguible y esto separable por el pensamiento o la imaginación», con el resultado de que, puesto que «las ideas

37. *Ibíd.,* p. 378.
38. *Ibíd.,* p. 379.
39. *Ibíd.,* p. 380.

de causa y efecto son evidentemente distintas, nos resulta fácil concebir un objeto no existente en este momento y existente un momento después, sin unirle la idea, distinta de él, de una causa o principio productivo. En consecuencia, la separación de la idea de causa de la de comienzo de existencia es algo posible para la imaginación»[40].

La argumentación de Hume se dirige a distinguir la *conjunción* de la *conexión* y a mostrar cómo nosotros sólo somos capaces de observar que los acontecimientos están *conjuntados*, pero no *conectados* pues no podemos observar vínculo alguno entre ellos. De lo que no tenemos noticia sensible es de la energía o fuerza oculta de la causa y, dado que no podemos pensar algo que no hayamos sentido previamente, con nuestros sentidos internos o externos, no nos es posible concebir el vínculo o conexión entre la causa y el efecto. Llegado a este punto, Hume juzga que la relación causa-efecto no puede ser una de esas relaciones existentes entre los objetos –como las de contigüidad y sucesión– y la considera como una relación de la mente, en cuya aparición desempeña la imaginación un papel de primer orden.

Ya se ha visto que el principio de asociación de ideas descansa en la imaginación. En lo que respecta a la causalidad, la inferencia depende sólo de la unión de las ideas, unión que, a su vez, viene facilitada por la repetición de acontecimientos similares, que nos permite predecir el uno con la aparición del otro, de modo que llamamos a uno de los objetos *causa* y al otro *efecto* y suponemos que «hay alguna conexión entre ellos, algún poder en uno por el que infaliblemente produce el otro y actúa con la mayor certeza y la necesidad más fuerte»[41]. De la semejanza ininterrumpida de las relaciones de sucesión y contigüidad surgen las ideas de necesidad, poder, eficacia, pero sin embargo, la conexión en que consiste la causalidad no se reduce al cúmulo o repetición de acontecimientos semejantes. Tal multiplicidad de acontecimientos análogos es condición para entender la idea de poder causal, pero la mera repetición «nunca puede *por sí sola* dar origen a una idea nueva, diferente de la que está fundada en un acontecimiento particular»[42]. Para averiguar el origen de tal idea hemos de dirigir la atención a nuestra mente; en ella es donde tiene lugar esa impresión de la que deriva la idea de causa o poder, ya que si bien la repetición de acontecimientos semejantes no produce una nueva causalidad en

40. *Ibíd.,* I, 3, 3; vol. 1, p. 381.
41. *Investigación*, VII, parte II; vol. 4, p. 62.
42. *Tratado*, I, 3, 154; vol. I, p. 458.

el objeto que pueda ser el modelo de la idea de causa, no obstante «la *observación* de esta semejanza produce una nueva impresión *en la mente*, que es su modelo real, pues tras haber observado la semejanza en un número suficiente de casos, sentimos de inmediato una determinación de la mente a pasar de un objeto a su habitual acompañante y a concebirlo con una mayor luz por cuenta de esta relación. Esta determinación es el único efecto de la semejanza y, por tanto, debe identificarse con el poder o eficacia, cuya idea se deriva de la semejanza»[43]. La impresión a partir de la cual formamos la idea de conexión necesaria es, precisamente, la transición que la imaginación hace de un objeto a su acompañante habitual.

En la explicación del proceso causal se opera una progresiva subjetivización que acaba por recluir en la mente la relación causa-efecto. El siguiente texto de la *Investigación sobre el entendimiento humano* es de gran claridad al respecto: «la primera vez que un hombre vio la comunicación de movimientos por medio del impulso, por ejemplo, como en el choque de dos bolas de billar, no pudo declarar que un acontecimiento estaba *conectado* con el otro, sino tan sólo *conjuntado* con él. Tras haber observado varios casos de esta naturaleza, los declara *conectados*. ¿Qué alteración ha ocurrido para dar lugar a esta nueva idea de *conexión*? Tan sólo que ahora *siente* que esos acontecimientos están *conectados* en su imaginación y fácilmente puede predecir la existencia del uno por la aparición del otro». La conclusión que de ello obtiene es, asimismo, muy clara: «Por tanto, cuando decimos que un objeto está conectado con otro, sólo queremos decir que han adquirido una conexión en nuestro pensamiento y originan esta inferencia por la que cada uno se convierte en prueba del otro. Es una conclusión en cierto modo extraordinaria, pero que parece estar fundada con suficiente evidencia»[44]. La *necesidad* no es más que una impresión interna de la mente; como es obvio, se trata de una impresión de reflexión, pues no hay impresión alguna de sensación de la que pueda derivarse semejante idea. Es además una impresión producida por la *costumbre*. La esencia de la necesidad consiste en la propensión, producida por la costumbre, a pasar de un objeto a la idea de su acompañante habitual.

La teoría de la causalidad elaborada por Hume constituye un denodado intento de explicar la conexión que observamos entre los hechos, dentro del rígido marco que le impone su fenomenismo de la percepción,

43. *Ibíd.*, p. 459.

44. *Investigación*, VII, parte II; vol. 4, pp. 62-3.

según el cual «ningún ser está presente a la mente sino las percepciones»[45]. No pretende Hume haber desvelado el «misterio» de la causalidad; tal pretensión es inasequible a ojos de quien en la introducción a su obra cumbre afirma que no podemos ir más allá de la experiencia, por lo que hemos de considerar presuntuosa y quimérica toda hipótesis que aspire a descubrir las últimas cualidades originarias de la naturaleza humana. Su teoría no pretende descubrir esas razones últimas, en la acepción racionalista del término, sino más bien dar razón de ese hecho sin traspasar los límites de la experiencia.

b) *Función de la costumbre y la creencia en el proceso causal*

La negativa a trascender el fenómeno obliga a derivar la explicación de las relaciones causales hacia la costumbre y la creencia, en suma, hacia el sujeto y su dimensión psicológica. Hume concede que las operaciones de la naturaleza son independientes de nuestro pensamiento, y que entre los objetos hay relaciones de contigüidad y sucesión, pero lo que nunca podremos observar en ellos es ese presunto poder o conexión necesaria que es una idea que «hemos de inferir de lo que sentimos internamente al contemplarlos»[46]. La *costumbre*, condición de toda inferencia causal, no es, sin embargo, principio de inteligibilidad, tan sólo produce una propensión a renovar el mismo acto u operación, sin estar impedido por ningún razonamiento. En un pasaje de la *Investigación sobre el entendimiento humano* llega incluso a considerar la costumbre como un instinto que la naturaleza nos ha proporcionado para asegurar un acto tan necesario a la mente como es la correspondencia entre el curso de la naturaleza y la sucesión de nuestras ideas. La operación por la que «inferimos los mismos efectos de causas iguales y *viceversa*, es tan esencial para la subsistencia de todas las criaturas humanas, que no es probable que pudiera confiarse a las engañosas deducciones de nuestra razón»[47], siempre expuesta al error y a la equivocación. El desconocimiento de los podewres o razones últimas de la sucesión regular de los objetos no es obstáculo para que se dé ese

45. *Tratado*, I, 4, 2; vol. I, p. 499.
46. *Ibíd.*, I, 3, 14; vol. 1, p. 463.
47. *Investigación*, V, parte II; vol. 4, p. 47.

instinto o tendencia mecánica, infalible en sus operaciones, que nos lleva a inferir las causas a partir de los efectos.

La costumbre es, precisamente, la que conduce a la mente a creer: «habiéndose encontrado en muchos casos, que dos clases cualesquiera de objetos, llama y calor, nieve y frío, han estado siempre unidos; si llama o nieve se presentaran nuevamente a los sentidos, la mente sería llevada por la costumbre a esperar calor y frío y a *creer* que tal cualidad realmente existe»[48]. La operación del espíritu que produce la creencia es uno de los grandes misterios de la filosofía que no ha sido explicado hasta el momento, afirma Hume: ofrece una dificultad semejante, a la que encontraríamos «si intentáramos comunicar la sensación de frío o la pasión de la ira a una criatura que jamás tuvo experiencia de estos sentimientos»[49].

Al considerar la creencia, la describe como una concepción a la que se le añade un sentimiento o sensación que no depende de la voluntad ni puede manipularse arbitrariamente, de lo cual resulta «una concepción más vívida, intensa, vigorosa, firme y segura de un objeto que aquella que la imaginación, por sí sola, es capaz de alcanzar»[50]. La creencia tiene como efecto elevar una simple idea al mismo nivel que nuestras impresiones, merced a esa fuerza y vivacidad adicional; pero de ella «sólo podemos afirmar en filosofía que es algo *sentido* por la mente, que distingue las ideas del juicio de las ficciones de la imaginación»[51]. En el origen de la creencia es la costumbre –y no la razón– la que desempeña el papel decisivo que nos remite en última instancia a la experiencia.

La costumbre es un principio de la naturaleza humana universalmente admitido, según Hume, que hemos de considerar como «el principio último que podemos asignar a todas nuestras conclusiones de la experiencia»[52]; al dar vigor y vivacidad a una idea, facilita la firmeza de asentimiento característica de la creencia y le concede así a ésta un alto valor cognoscitivo, puesto que la creencia es un acto que se aproxima mucho a la sensación o percepción de la impresión originaria, raíz de toda la teoría del conocimiento humeana, como se ha visto.

48. *Ibíd.,* V, parte I; vol. 4, p. 40.
49. *Ibíd.,* V, parte II; vol. 4, p. 41.
50. *Ibíd.,* p. 42.
51. *Tratado*, I, 3, 7; vol. 1, p. 398.
52. *Investigación*, V, parte I; vol. 4, p. 37.

Es preciso subrayar, por último, que la explicación de la causalidad basada en la creencia y la costumbre tiene ante todo un valor práctico que hace posible conducirnos en la vida, pero no anula el escepticismo de fondo, motivado por el fenomenismo y el límite que constituye la experiencia, lo cual le impide trascender los datos empíricos y le lleva a supeditar al aquí y ahora todo nuevo caso y afirmar que «mientras no podamos dar una razón de por qué creemos, tras mil experimentos, que una piedra caerá o que el fuego quemará, ¿podremos darnos por satisfechos en lo que respecta a cualquier determinación que nos formemos con respecto al origen de los mundos y la situación de la naturaleza, desde la eternidad y para la eternidad?»[53].

Hume parte de la profunda convicción de la capacidad limitada de la mente humana y su imposibilidad de ir más allá de la experiencia; la costumbre y la creencia, como hemos visto, no constituyen una verdadera solución a estas limitaciones, sino sólo un remedio pragmático. Por eso escribe en el *Tratado* que, admitido que la producción de un objeto por otro implica un poder, «¿por qué en otros casos se presupone que existe ese mismo poder? La apelación a la experiencia pasada no decide nada en el caso presente; y lo único que se puede probar es que el objeto que está produciendo al otro está dotado en ese mismo instante de un poder tal, pero nunca se podrá probar que el mismo poder ha de continuar vigente en tal objeto o conjunto de cualidades sensibles y menos aún que semejante poder está siempre unido a esas cualidades sensibles. Si se me dijera que tenemos experiencia de que el mismo poder continúa unido al mismo objeto y que tales objetos están dotados de poderes semejantes, volvería a repetir mi pregunta de *por qué de esa experiencia nos formamos una conclusión que va más allá de los ejemplos pasados que ya hemos experimentado*»[54]. Nuestra razón es definitivamente incapaz de descubrir la conexión última entre la causa y el efecto, limitándose a observar su conjunción constante en cada caso particular.

53. *Ibíd.,* XII, parte III; vol. 4, p. 133.
54. *Tratado*, I, 3, 6; vol. 1, p. 392.

4. El mundo y el yo. El problema de la identidad sustancial y el escepticismo

a) *La creencia en la existencia del mundo exterior*

El dilema entre conocimiento y creencia, poder de la razón e inclinación natural a confiar en los sentidos, da origen a una dicotomía en el hombre que, por lo general, acaba decantándose del lado de la creencia. Así ocurre también cuando se plantea Hume la cuestión de la existencia del mundo exterior y la razón que de ella podemos dar. En la *Investigación sobre el entendimiento humano* comienza por sentar como algo evidente que «los hombres son llevados, por su instinto y predisposición naturales, a confiar en sus sentidos y que sin ningún razonamiento, e incluso casi antes del uso de la razón, siempre damos por supuesto un universo exterior que no depende de nuestra percepción, sino que existiría aunque nosotros y toda criatura sensible estuviéramos ausentes o hubiéramos sido aniquilados»[55]. Esa inclinación lleva a los hombres a suponer que las imágenes que los sentidos les presentan son los objetos exteriores mismos. Frente a la pacífica suposición del instinto natural, la filosofía «destruye esta opinión universal y primigenia de todos los hombres, al enseñarnos que nada puede estar presente a la mente, sino una imagen o percepción»[56], y que los sentidos no son más que conductos a través de los cuales nos llegan las imágenes, sin que sean capaces de producir un contacto inmediato entre la mente y el objeto. Es decir, lo único que conocemos son las imágenes y lo que resulta problemático es la conexión o correspondencia de éstas con los presuntos objetos exteriores.

La filosofía pone en duda la evidencia del conocimiento sensible, pero a la hora de justificar su sistema encuentra dificultades que exceden el poder de la razón humana. De ahí que se pregunte Hume: «¿por qué argumento puede demostrarse que las percepciones de la mente han de ser causadas semejantes (si eso es posible) y que no puedan surgir ni por la energía de la mente misma ni por la sugestión de algún espíritu invisible y desconocido, o por alguna otra causa que nos sea aún más desconocida?»[57].

55. *Investigación*, XII, parte I; vol. 4, p. 124.
56. *Ibíd.*
57. *Ibíd.,* p. 125.

En primer lugar, afirma que se trata de una cuestión de hecho, que ha de resolverse mediante la experiencia; pero como la mente no puede alcanzar experiencia alguna de su conexión con los objetos, la suposición de una conexión semejante no puede fundarse en el razonamiento. En este punto piensa recurrir a la veracidad del Ser Supremo, pero observa que la veracidad divina no puede estar implicada en la cuestión, porque si así fuera, nuestros sentidos serían totalmente infalibles, ya que Dios jamás puede engañar. Aumenta incluso las objeciones al dar por supuesto el carácter subjetivo de las cualidades secundarias –blandura, dureza, calor, frío, etc.–, según la tesis común a buena parte de los filósofos de su tiempo, y señala que eso ha de ser también válido para las supuestas cualidades primarias de extensión y solidez. Despojada así la materia de todas sus cualidades, tanto primarias como secundarias, obtendríamos como única causa de nuestras percepciones un *algo* desconocido e inexplicable enteramente dependiente de las ideas sensibles o de las ideas de cualidades secundarias.

Esta conclusión es contraria a aquella a la que llegamos si nos dejamos guiar por el instinto o la inclinación natural. Aquí es donde aparece de nuevo el dilema entre razón o instinto, con el resultado de que, según la filosofía, la opinión en favor de la existencia externa es «contraria a la razón si descansa en el instinto natural y, si se imputa a la razón, es contraria al instinto natural»[58]. ¿Cómo soluciona semejante disyuntiva? Comienza por criticar lo que denomina «escepticismo excesivo», del cual no puede resultar un beneficio duradero para la sociedad. En este punto se muestra el talante práctico del proyecto filosófico humeano, que le lleva a refutar el rigorismo escéptico, que considera demasiado teórico.

Propone entonces una especie más moderada de escepticismo, no carente de utilidad, que se limite a los temas que mejor se adapten a la estrecha capacidad del entendimiento humano, sin pretender ir más allá de la vida común y ordinaria. Establece así una neta separación entre los temas propios de la ciencia y la investigación y los que conciernen a cuestiones de hecho y existencia. Al primer ámbito se accede mediante la razón y al segundo mediante la creencia, que se fundamenta en la costumbre, la imaginación y la memoria, según se ha visto.

En lo que respecta a la existencia del mundo externo influye, por un lado, el fenomenismo que da lugar a una actitud que hace de la percepción

58. *Ibíd.*, p. 127.

algo absoluto y exclusivo –«odiar, amar, creer, sentir, ver; todo eso no es otra cosa que percibir»[59], escribe en el *Tratado*–, de modo que el sujeto no puede ir más allá de sus propias percepciones y se encierra en sí mismo, dando lugar a lo que Husserl ha denominado una «*bancarrota del conocimiento objetivo*. Hume acaba al final en un *solipsismo*»[60]. El escepticismo que profesa se autodestruye, cierra todo camino a una posible solución al introducir la descomunal ficción que hace tomar las impresiones e imágenes del mundo que percibimos por el mundo mismo y considerar entonces que la noción de objetos exteriores específicamente diferentes de nuestras percepciones es una mera suposición[61], aceptada y mantenida no por argumentos racionales, sino por una propensión natural que nos lleva a *creer*. El planteamiento del problema toma un cariz nuevo que da por sentado la existencia de los cuerpos y dirige su inquisición a preguntarse sólo por las *causas que nos inducen a creer en esa existencia*. Al eludir el verdadero problema, que se presenta incognoscible para la razón humana, Hume lo da por solucionado apelando a una inclinación impuesta por la naturaleza, que no ha dejado a la limitada razón de los hombres un tema de tanta importancia, y desvía los términos de la cuestión hacia la pregunta por el modo en que se produce la creencia.

Procede entonces a un examen de los sentidos, la razón y la imaginación para conocer cuál de estas tres instancias produce en nosotros la opinión de una existencia *continua* o *distinta* de los cuerpos. En primer término, niega que esta opinión se deba a los *sentidos*, porque éstos no pueden operar más allá de la extensión, de lo inmediato y superficial. En cuanto a la *razón*, observa que la mayor parte de los hombres que creen en la existencia independiente de los objetos exteriores, no lo hace por los argumentos aducidos por los filósofos, sino incluso en contra de ellos, por un sentimiento que tiene que proceder de una facultad distinta del entendimiento y que no es otra cosa que la *imaginación*, la cual opera en colaboración con algunas cualidades de nuestras impresiones.

Esas cualidades que, junto con la imaginación, nos inducen a creer en la existencia de los cuerpos son la *constancia* y la *coherencia*. Por la primera distinguimos los objetos a los que atribuimos una existencia continua

59. *Tratado*, I, 2, 6; vol. 1, p. 371.

60. HUSSERL, E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, n. 23; ed. Husserliana, *E. Husserl. Gesammelte Werke*, La Haya, 1969, vol. VI, p. 90.

61. Es preciso tener en cuenta que, propiamente, no suponemos tales objetos como específicamente diferentes de nuestras percepciones, lo cual es algo absurdo para Hume, sino que nos limitamos a atribuirles determinadas relaciones, conexiones y duraciones.

de aquellos cuya existencia depende de nuestra percepción. Hume pone el ejemplo de las montañas, casas y árboles que siempre se nos presentan en el mismo orden y así continúan cada vez que, tras haber apartado la vista, volvemos a dirigirla hacia ellos. No es, sin embargo, una constancia tan perfecta que no admita considerables excepciones, como son los frecuentes cambios de posición y de las propias cualidades de esos cuerpos, pero en todo caso mantienen una *coherencia* o regularidad. La coherencia en los cambios, así como la constancia de los fenómenos que aparecen es algo que me inclina naturalmente –señala Hume– «a observar el mundo como algo real y duradero que conserva su existencia incluso cuando ya no está presente a mi percepción»[62].

Como la tendencia o inclinación no puede deberse exclusivamente a la costumbre, que se limita a las percepciones repetidas y no se extiende más allá, hace intervenir entonces Hume a la imaginación, con su aptitud para continuar, una vez puesta en movimiento, incluso en ausencia de su objeto; pues los objetos –escribe– «tienen una cierta coherencia cuando aparecen a nuestros sentidos, pero esta coherencia es mucho mayor y más uniforme si suponemos que tienen una existencia continuada»[63], suposición que es obra de la imaginación. En el transcurso de la explicación se entrecruza la interesante tesis humeana acerca de la identidad que, en síntesis, expone como sigue: en primer lugar, la idea de identidad no nos es dada por la experiencia inmediata, ya que todas nuestras percepciones «son diferentes, discernibles y separables unas de otras; pueden ser consideradas separadamente y pueden existir separadamente: no tienen necesidad de nada para sostener su existencia»[64]. Procede, pues, de la imaginación, que finge la idea de duración, idea derivada de una sucesión de objetos que cambian y que no corresponde a impresión alguna; la identidad, entonces, es la síntesis que la imaginación realiza entre dos percepciones siempre distintas, pero que son consideradas como individualmente la misma, porque suponemos que esas percepciones interrumpidas –por tanto, discontinuas y distintas– se encuentran conectadas a una existencia real –continua e invariable– que resulta, sin embargo, insensible para nosotros y que, a fin de cuentas, no es sino «la ficción de una existencia continua»[65].

62. *Tratado*, I, 4, 2; vol. 1, p. 486.
63. *Ibíd.,* p. 488.
64. *Ibíd.,* I, 4, 6; vol. I, p. 534.
65. *Ibíd.,* I, 4, 2; vol. I, p. 494.

La identidad se reduce a una confusión, sin duda interesada, que se funda en una mera suposición, de manera que «el pensamiento se desliza a lo largo de la sucesión de ideas con tanta facilidad como si considerara solamente un único objeto; y confunde así la sucesión con la identidad»[66]. Puesto que la suposición de la existencia continua de los cuerpos no envuelve contradicción, nos es fácil consentir en ella. Se plantea entonces el tema, presente desde el comienzo, pero casi olvidado en el entramado de la exposición, de nuestra *creencia* en el mundo externo y su origen. El problema que hay que abordar es el del entrelazamiento de *ficción* y *creencia*, para lo cual resulta esclarecedor el siguiente texto del *Tratado*: «tenemos una tendencia a fingir la existencia continua de todos los objetos sensibles y como esta tendencia procede de ciertas impresiones vivas de la memoria, confiere una vivacidad a la ficción; o, en otras palabras, nos hace creer en la existencia continua de los cuerpos»[67].

A juzgar por este pasaje, la creencia se fundamenta en una ficción, de modo que al dar nuestro asentimiento a la existencia de los cuerpos, no hacemos sino asentir a una ficción debida a nuestra imaginación, que es seducida –según Hume– por la semejanza de ciertas percepciones. Ahora bien, pese a esa tendencia natural de la imaginación a adscribir una existencia continua a esos objetos o percepciones sensibles, no es difícil darnos cuenta de que es una opinión contraria a la razón y a la experiencia, al examinar que nuestras percepciones no poseen existencia independiente. Lo más lógico sería negar la existencia continua e independiente de nuestras percepciones y así lo han mantenido los filósofos al distinguir entre percepciones y objetos: las primeras se suponen discontinuas y perecederas y las segundas se supone que son ininterrumpidas y conservan una identidad y existencia continua. Estamos, una vez más, ante el dilema entre razón e instinto natural, que se decide en este caso del lado del instinto, ante el cual acaba por inclinarse aquélla.

La tesis de la creencia en la existencia de los cuerpos muestra la función relevante que en la filosofía de Hume desempeña la imaginación, capaz de producir una ficción para satisfacer las exigencias vitales, acallando las justas reivindicaciones de la razón. No obstante, las últimas páginas de esta sección dejan traslucir la decepción y desaliento en que aboca el escepticismo humeano y su imposibilidad para integrar lo racional y lo sensible –reflexividad y experiencia– en un todo armónico. El

66. *Ibíd.,* pp. 492-3.
67. *Ibíd.*, pp. 496-7.

subterfugio que, sin solucionar la dicotomía, permite el menos encubrirla consiste en apelar a la creencia, pero ésta muestra también su insuficiencia, de la que el propio Hume es consciente: «todo el que quiera explicar el origen de la opinión común acerca de la existencia continua y distinta de los cuerpos, debe tomar la mente en su situación *común* y proceder sobre la suposición de que nuestras percepciones son nuestros únicos objetos, que continúan existiendo incluso cuando no son percibidas. *Aunque esta opinión sea falsa, es la más natural de todas*»[68] y está profundamente arraigada en la imaginación, siendo imposible erradicarla. El escéptico se limita a resignarse ante ella, sabedor de que la duda escéptica, que desconfía tanto de los sentidos como de la imaginación y conoce los límites del propio entendimiento, es «una enfermedad que no puede ser nunca totalmente curada y vuelve siempre a nosotros por mucho que la alejemos e incluso a veces nos parezca estar enteramente libres de ella»[69]. No hay sistema filosófico que pueda defender las exigencias del entendimiento ni las de los sentidos; la única solución es despreocuparnos del problema. Final decepcionante que es un presagio del análisis de la identidad personal que desarrolla Hume poco más adelante.

b) *La identidad personal*

En la exposición de la tesis de la creencia en el mundo externo se encuentra este breve texto que resume perfectamente su teoría acerca de la identidad personal: «aquello a lo que llamamos mente (*mind*) no es otra cosa que un cúmulo o colección de diferentes percepciones, con la suposición –aunque falsa– de que están dotadas de una perfecta simplicidad e identidad»[70]. Esta tesis está basada en el conocido principio de que toda

68. *Ibíd.,* p. 500. (El subrayado es mío). No debe olvidarse que en todo este problema Hume se ciñe al conocimiento –más exactamente *creencia*– de la *existencia* de los cuerpos externos, pues en lo que concierne a su naturaleza o esencia sostiene que «la naturaleza nos ha mantenido a gran distancia de todos sus secretos, y sólo nos ha proporcionado el conocimiento de unas pocas cualidades superficiales de los objetos, ocultándonos los poderes y principios de los que dependen la influencia de esos objetos» (*Investigación*, IV, parte II; vol. 4, p. 29). Aquello que nos es accesible es lo único importante para guiar nuestra conducta y debe ser también suficiente para la filosofía.

69. *Ibíd.,* p. 505.

70. *Ibíd.,* p. 495.

percepción es distinguible de otra y puede considerarse que existe separadamente.

Antes de examinar el problema de la identidad personal, afronta Hume la cuestión de la inmaterialidad del alma. La conclusión a la que llega viene exigida por su crítica a la noción de sustancia; puesto que no tenemos idea de una sustancia, hemos de «abandonar absolutamente la discusión sobre la materialidad e inmaterialidad del alma y condenar incluso la cuestión misma»[71], ya que, como señala después, se trata de una cuestión absolutamente ininteligible.

El análisis de la identidad personal deja entrever el talante fenomenista y escéptico de la filosofía de Hume, del que es un buen testimonio el breve capítulo conclusivo del primer libro y el apéndice que añadió como comentario a algunos textos del *Tratado*.

Muchos filósofos, comienza afirmando Hume, sostienen que en todo momento somos perfectamente conscientes de lo que llamamos nuestro *yo* y están convencidos de su perfecta identidad y simplicidad. Sin embargo, tales afirmaciones no resisten la experiencia, que no nos ofrece idea alguna del yo, porque no hay impresión de la que derive esa supuesta idea: «el yo (*self*) o la persona no es una impresión, sino aquello a lo que se supone que hacen referencia nuestras diferentes impresiones e ideas»[72]; no hay una impresión constante e invariable a lo largo de nuestra vida que dé origen a la idea del yo. Lo que llamamos «yo» no puede ser aprehendido de modo simple e independiente, sino que siempre se da unido a una percepción particular.

Lo único que conocemos son las percepciones, que existen separadamente sin necesidad de algo que soporte su existencia, hasta el punto de que no somos más que «un haz o colección de diferentes percepciones que se suceden unas a otras con una rapidez inconcebible y que están en perpetuo flujo y movimiento»[73]. Hume compara la mente a un escenario o teatro en el que se suceden las percepciones y que no posee simplicidad ni identidad, a pesar de que tenemos una propensión natural a dotarla de estas características, pero, a diferencia del teatro –que es utilizado sólo como comparación– no puede hablarse siquiera de una cierta consistencia y permanencia del yo, pues, como señala a continuación, «sólo hay percep-

71. *Ibíd.,* I, 4, 5; vol. 1, p. 518.
72. *Ibíd.,* I, 4, 6; vol. 1, p. 533.
73. *Ibíd.,* p. 534.

ciones sucesivas, que son las que constituyen la mente». ¿Qué es entonces lo que nos inclina a conceder una identidad a ese flujo de percepciones y nos hace suponer que poseemos una existencia ininterrumpida e invariable a lo largo de nuestra vida? Tal es la pregunta clave que nos introduce directamente en el problema.

Como vimos a propósito de la supuesta identidad de los objetos exteriores, la tendencia o propensión a atribuir identidad a algo procede de una confusión de la imaginación en la que interviene también la memoria. Si cada percepción existe separadamente, sólo constituyen un conjunto en el caso de que estén mutuamente conectadas: pero el entendimiento humano no es capaz de descubrir conexiones entre existencias distintas: sólo «*sentimos* una conexión o determinación del pensamiento a pasar de un objeto a otro. De lo que se sigue que el pensamiento sólo descubre la identidad personal cuando reflexiona sobre la serie de percepciones pasadas que componen la mente y siente que las ideas correspondientes están conectadas entre sí y que una introduce naturalmente a la otra»[74]. El único origen de la conciencia de sí es una sensación, que no corresponde a percepción alguna, sino que es fruto de una ficción de la imaginación por la que suponemos que el conjunto de percepciones está unido por la identidad. No obstante, subraya que esa relación de identidad no es un vínculo real que enlaza nuestras percepciones, sino que sólo se trata de una asociación de ideas en la imaginación. La identidad es una cualidad que atribuimos a las diferentes percepciones, que tiene su causa en la unión de sus ideas en la imaginación cuando reflexionamos sobre ellas.

El problema de la identidad se remite, pues, a las leyes de la asociación de ideas, con sus relaciones de semejanza, contigüidad y causalidad, de las que depende la identidad. Lo característico y determinante de esas relaciones es que promueven una fácil transición de ideas, de modo que «nuestras nociones de identidad personal proceden enteramente del suave e ininterrumpido progreso del pensamiento a través de una serie de ideas conectadas»[75]. Las relaciones de *semejanza* y *causalidad* desempeñan un papel decisivo en este proceso.

La solución que Hume aporta no deja de ser una evasiva –llega incluso a afirmar que las dificultades de problema son más gramaticales que filosóficas–, una prueba de la necesidad de admitir un elemento –la iden-

74. *Ibíd.,* Apéndice; vol. 1, p. 559.

75. *Ibíd.,* I, 4, 6; vol. 1, p. 541.

tidad personal– contrario a los principios mismos del sistema; en suma, es la pugna entre el filósofo fiel a sus principios, que le llevan a sostener que sólo existen percepciones particulares, y el sentido común que admite la existencia exterior y separada de realidades sustanciales. Por eso, al revisar su propio planteamiento sobre la identidad personal, escribe en el Apéndice al *Tratado*: «me encuentro envuelto en un laberinto tal que, debo confesarlo, no sé cómo corregir mis anteriores opiniones, ni cómo hacerlas consecuentes»[76]. Y más adelante, después de explicar cómo surge la idea de identidad personal –según se ha expuesto más arriba– debe reconocer: «pero todas mis esperanzas se desvanecen cuando llego a explicar los principios que unen nuestras percepciones sucesivas en nuestro pensamiento o conciencia. No soy capaz de descubrir una teoría que me satisfaga en este punto clave»[77]. La consecuencia de esta situación irrumpe con toda su potencia en la sección conclusiva del libro primero, donde el escepticismo aparece como el drama entre el Hume-filósofo y el hombre-Hume que se encuentra «absoluta y necesariamente determinado a vivir, a hablar y a actuar como los demás hombres en los asuntos ordinarios de la vida»[78].

c) *El escepticismo humeano*

La discusión sobre la existencia del mundo externo y la identidad del yo, así como la crítica a la teoría de la causalidad nos han ofrecido argumentos que avalan suficientemente el carácter escéptico de la filosofía de Hume y su origen fenomenista. La sección última del libro primero del *Tratado* tiene el interés de que, con todos esos presupuestos, nos muestra el alcance del escepticismo y sus límites, a la vez que nos enseña cómo se enraíza en la visión de conjunto del mundo y del ser y actuar del hombre.

La conclusión del libro primero sobresale por el tono pesimista. Ciertamente, el problema de la identidad del yo que la precede proporciona

76. *Ibíd.,* Apéndice; vol. 1, p. 558.

77. *Ibíd.,* I, 4, 2; vol. 1, p. 499.

78. *Ibíd.,* I, 4, 7; vol. 1, p. 549. Hume acude con frecuencia a la disyuntiva entre la razón filosófica y el sentido común, disyuntiva que llega a suscitarse en una misma persona, pues «es cierto que casi todos los hombres, e incluso los filósofos mismos, durante la mayor parte de su existencia, toman sus percepciones por sus objetos y suponen que el ser mismo que está inmediatamente presente a su mente es el cuerpo real o la existencia material» (*Tratado*, I, 4, 2; vol. 1, p. 495).

sobrados motivos que justifican la actitud de Hume, ya que en la cuestión del yo aparece la contradicción entre razón y vida, filosofía y sentido común. Resulta, por eso, sorprendente que, después de haber postulado la disolución del yo haciendo ver que se trata de una ficción de la imaginación insostenible con argumentos racionales, acuda precisamente a la noción del yo, como algo pacíficamente poseído, en los libros segundo y tercero, a propósito de las pasiones y de la moral, donde puede encontrarse la siguiente afirmación: «es evidente que la idea o, más bien, la impresión de nuestra conciencia nos proporciona una concepción tan viva de nuestra propia persona que no es posible imaginar que algo pueda ir más allá de ella»[79]. No se trata además de una expresión aislada: pueden encontrarse otras similares en el resto de la obra. La explicación de este cambio de actitud la dio el propio Hume cuando, a propósito de la identidad personal, señalaba que hay que distinguir la identidad personal que se refiere al pensamiento o imaginación de la que concierne a las pasiones o tiene que ver con un interés personal. Es la distinción entre el yo teórico y el yo práctico, con la significativa diferencia de que, si bien el primero se ha declarado inalcanzable por la razón, respecto al segundo no es planteable esta objeción, por cuanto tiene que ver con la vida y la experiencia y es objeto de creencia y convicción.

De las contradicciones y paradojas del escepticismo de Hume encontramos un caso paradigmático en la noción de imaginación y el decisivo papel que le reserva en su sistema, hasta el punto de que no es aventurado plantearse si en Hume la imaginación supera los límites mismos de su empirismo[80]. A ella se atribuye la inconstancia y las falacias e ilusiones continuas en que nos hace incurrir, que alientan el escepticismo; pero, al mismo tiempo, a la imaginación –en la que se fundamentan la memoria, los sentidos y el entendimiento– se debe también la articulación de costumbre y experiencia que nos permite formar ideas más vivas e intensas, inclinándonos a asentir a un argumento en vez de otro e impidiendo que caigamos en una especie de parálisis escéptica. «La imaginación nos libra del escepticismo radical»[81], escribe; y unas líneas más arriba señala que «nada es más peligroso para la razón que los vuelos de la imaginación, y no hay nada que haya sido ocasión de más errores entre los filósofos». ¿Qué principio adoptar?

79. *Ibíd.,* II, 1, 11; vol. 2, p. 112.

80. Cfr. RÁBADE, S., *Hume y el fenomenismo moderno*, Gredos, Madrid, 1975, pp. 369-70.

81. *Tratado*, I, 4, 7; vol. 1, p. 547.

La comprobación de las múltiples contradicciones e imperfecciones de la razón predispone al hombre a rechazar toda creencia y razonamiento, de modo que no considere ninguna opinión más probable que otra; la limitación de la razón ante las cuestiones radicales como ¿dónde estoy o qué soy?, ¿de qué causas procede mi existencia?, ¿qué seres me circundan?, ¿sobre quiénes influyo y quiénes influyen sobre mí?, tales interrogantes me confunden –señala Hume– y me dejan en la más deplorable condición que quepa imaginar. Afortunadamente sucede que, «en vista de que la razón es incapaz de disipar esas nubes, la naturaleza se basta a sí misma para este fin y me cura de esta melancolía y delirio filosófico, bien mitigando la inclinación de la mente, bien mediante alguna distracción o impresión vivaz de mis sentidos que me borren todas esas quimeras»[82].

El escepticismo constituye para Hume el refugio de la moderación, una huida ante la radicalidad última de los problemas; tiene, ante todo, una dimensión pragmática –no exenta de ironía– que le lleva a afirmar sentenciosamente que «en todos los sucesos de la vida deberíamos conservar nuestro escepticismo»[83]. El escepticismo se muestra así como una actitud vital que compromete al hombre entero y asegura el equilibrio y la moderación; el costoso precio que por ello hay que pagar es la toma de conciencia –que en Hume tiene índole programática– de los estrechos límites de la razón humana y la consiguiente renuncia a ir más allá de los datos de experiencia. Sin embargo, el equilibrio y mesura que el escepticismo aparentemente proporciona no oculta las fisuras y desgarros que surgen al plantear en toda su hondura los problemas más acuciantes y que hacen que la posición escéptica se muestre dramáticamente insuficiente.

82. *Ibíd.,* p. 548.

83. *Ibíd.,* p. 549. En esta misma sección se encuentra el siguiente texto: «un verdadero escéptico desconfiará de sus dudas filosóficas, así como de sus convicciones filosóficas; y nunca rehuirá cualquier inocente satisfacción que cualquiera de ellas le ofrezca».

5. LAS PASIONES Y LA MORAL

Los libros segundo y tercero del *Tratado sobre la naturaleza humana* versan, respectivamente, sobre las pasiones y la moral. Resulta significativo que Hume anteponga el estudio de las pasiones o emociones al de la ciencia moral, pues no se trata de una simple precedencia metodológica, sino que se funda en razones más hondas. Entre la moral y el sentimiento hay una íntima relación que le lleva a concebir lo bueno y lo malo como lo que produce agrado o placer.

La teoría de las pasiones se inscribe en el cuadro general de su doctrina sobre las percepciones; éstas, como ya hemos visto, se dividen en impresiones e ideas. Las impresiones, a su vez, pueden ser originarias (*impresiones de sensación*) y secundarias (*impresiones de reflexión*). Las primeras surgen en el alma sin percepción antecedente, de causas desconocidas; de este tipo son los dolores y placeres corporales. Las impresiones de reflexión son las pasiones y otras emociones semejantes, que Hume divide en pasiones *directas* –aquellas que surgen inmediatamente del dolor y del placer, como el deseo, aversión, pena, alegría, esperanza, temor, desesperación y seguridad– e *indirectas*, entre las que se encuentran el orgullo, humildad, ambición, vanidad, amor, odio, generosidad y algunas más. Estas pasiones indirectas proceden de los mismos principios que las directas, pero en su constitución intervienen también otras cualidades.

El estudio de las impresiones de sensación es propio de la anatomía y de la filosofía natural, observa Hume, y por eso se dedica a examinar las pasiones, afectos o emociones que derivan de esas impresiones originales y de las ideas que siguen a tales impresiones y que son las impresiones de reflexión. Debe tenerse en cuenta que, si bien el tratamiento que Hume hace de las pasiones es menos amplio que el dedicado al entendimiento en el libro primero del *Tratado*, no obstante ocupa en el cuadro general de su pensamiento un lugar central, dado que, por un lado, las impresiones de reflexión se encuentran más cercanas a esas impresiones originarias cuyo estudio excede los limites de su proyecto y, por otro, constituye la clave de la explicación de la moralidad, verdadera meta de su filosofía.

Entre la diversidad de causas que pueden producir una pasión, Hume busca unos pocos principios o propiedades de la naturaleza humana que sean comunes a todas esas causas; el primero de ellos es la *asociación de ideas*, por la cual pasamos de un objeto a otro que es semejante, contiguo

o producido por él. En segundo lugar, se refiere a la *asociación de impresiones*, ya que «todas las impresiones semejantes se hallan conectadas entre sí, de modo que no aparece una sin que sigan de inmediato las restantes»[84]; para Hume es evidente que hay una asociación entre las impresiones, como la hay entre las ideas, con la diferencia de que aquéllas sólo se asocian por semejanza y no por contigüidad y causación, como las ideas. Por último, el principio de asociación de ideas se une con el de asociación de impresiones y concurren a la misma acción, confiriendo un doble impulso a la mente, que pasa con facilidad de una a otra: «la naturaleza –escribe– ha proporcionado una especie de atracción entre ciertas impresiones e ideas, por la que una de ellas, tras su aparición, introduce naturalmente a su correlativa»[85].

Hume concibe el surgimiento y el modo de actuar de las pasiones como un mecanismo regular que puede ser objeto de la misma consideración rigurosa que las ciencias empíricas. En este proceso se reserva una función clave a la *simpatía*, pues «no hay cualidad de la naturaleza humana más notable, tanto en sí misma como en sus consecuencias, que esa propensión que tenemos a simpatizar con los demás y a recibir mediante la comunicación sus inclinaciones y sentimientos, aunque sean diferentes o incluso contrarios a los nuestros»[86]. La simpatía otorga fuerza y vivacidad a la idea recibida, que se convierte en impresión y produce una emoción semejante a la de una afección original; asimismo, la simpatía nos facilita penetrar en los sentimientos ajenos. La causa de la simpatía es la gran semejanza que la naturaleza ha establecido entre todos los seres humanos, dice Hume, a lo que se añaden otras relaciones, como el parentesco, la educación, el trato, la costumbre, las cuales unidas entre sí nos ayudan a concebir de modo más vivo los sentimientos o pasiones de los demás. La simpatía introduce un cierto altruismo y desinterés en las relaciones sociales. Así, por ejemplo, examina en una de las secciones del libro las tres causas –según él– de «nuestra estima por los ricos y poderosos»; las dos primeras son claramente interesadas y se deben a la sensación de agrado que producen los objetos que los ricos poseen y a la esperanza de poder participar de sus posesiones. La tercera, en cambio, introduce un factor de desinterés y consiste en que, merced a la simpatía, somos partícipes de la satisfacción de todos aquellos que nos son próximos. Además,

84. *Ibíd.,* II, 1, 4; vol. 2, p. 82.
85. *Ibíd.,* II, 1, 5; vol. 2, p. 87.
86. *Ibíd.,* II, 1, 11; vol. 2, p. 111.

señala Hume, la causa propia de la estimación que sentimos es la *simpatía*, que es un principio más universal y poderoso que los otros dos, pues sin ella, la idea de los objetos agradables tendría una débil influencia sobre nosotros. Un atento examen del universo nos hará observar «la fuerza de la simpatía en el entero reino animal y la fácil comunicación de sentimientos de un ser racional a otro»[87]. La búsqueda natural de compañía que lleva a asociarse a los hombres es obra también de la simpatía; ésta constituye el alma o principio animador de las demás pasiones.

El estudio de la voluntad y de las pasiones directas ocupa la tercera y última parte del libro correspondiente a las pasiones. De la voluntad afirma que es el «más notable de todos los efectos inmediatos de dolor y placer»[88]. Propiamente, la voluntad no se encuentra entre las pasiones, pero es necesaria para explicar éstas, y la describe como «la impresión interna que sentimos y de la que somos conscientes cuando con pleno conocimiento hacemos surgir una nueva emoción en nuestro cuerpo o una nueva percepción en nuestra mente»[89]. La voluntad se limita a constituir un modo del deseo, una afección y no un principio que cualifica los actos que de ella surgen; así afirma que muchos de los hábitos que los moralistas incluyen entre las virtudes son tan involuntarios como los que proceden del juicio y la imaginación, y solicita que alguien le dé alguna razón por la que la virtud y el vicio no pueden ser involuntarios, como lo son la belleza y la fealdad. La voluntad es, pues, concebida como un resultado, con la consecuencia de que, de esta manera, no queda a salvo lo específico de todo acto voluntario que es, por el contrario, considerado involuntario.

Afronta a continuación la cuestión de la libertad y la necesidad que, como advertirá en la *Investigación sobre el entendimiento humano,* es el tema más discutido de la Metafísica. La tesis general que defiende se resume en estas líneas: «hay un curso general de la naturaleza en las acciones humanas, como en las operaciones del sol y del clima»[90]; es decir, la necesidad que –según Hume– reina en el orden material se impone también en las acciones voluntarias, pues la unión entre motivo y acción tiene la misma constancia que la que se da en las operaciones naturales, de manera que nos determina a inferir la existencia de una a partir del otro. Lo que se llama *evidencia moral* es de la misma naturaleza que la evi-

87. *Ibíd.,* II, 2, 5; vol. 2, p. 150.
88. *Ibíd.,* II, 3, 1; vol. 2, p. 181.
89. *Ibíd.*
90. *Ibíd.,* p. 184.

dencia física y deriva de los mismos principios; el hecho de que haya prevalecido la doctrina de la libertad se debe a una falsa sensación de libertad o indiferencia que tenemos de nuestras acciones, pues «experimentamos la sensación de que nuestros actos están sujetos a nuestra voluntad en la mayoría de las ocasiones, e imaginamos que la voluntad misma no está sujeta a nada», pero lo cierto es que «nunca podemos librarnos de los lazos de la necesidad. Por mucho que imaginemos que sentimos libertad dentro de nosotros mismos, un espectador puede normalmente inferir nuestras acciones de nuestros motivos y carácter e, incluso cuando no puede, concluye en general que podría si conociese perfectamente todas las circunstancias de nuestra situación y temperamento y las más secretas fuentes de nuestra disposición y carácter. Ahora bien, según la doctrina expuesta previamente, esto es la esencia misma de la necesidad»[91].

La sensación de libertad que experimentamos y que dificulta que nos persuadamos de que estamos gobernados por la necesidad y de que es absolutamente imposible que hubiéramos actuado de otro modo, se debe a que, por lo general, la idea de necesidad sugiere las de fuerza, violencia, coacción, las cuales, sin embargo, no experimentamos. En la raíz de esta confusión se encuentra la distinción, sólo al alcance de unos pocos, entre libertad de espontaneidad y libertad de indiferencia. La primera se opone a la violencia y la segunda significa una negación de la necesidad y de las causas; sólo la primera es la que realmente se da, pues la libertad de indiferencia, al suprimir la necesidad, suprimiría también las causas, con lo que coincidiría con el azar. Ahora bien puesto que «el azar, según comúnmente se piensa, implica contradicción y es, por lo menos, directamente contrario a la experiencia, existen siempre los mismos argumentos contra la libertad que contra la voluntad libre»[92].

La única libertad que Hume reconoce es la que se entiende como espontaneidad. Su doctrina sobre la libertad está condicionada por la de la causalidad y el papel que en ésta desempeña la necesidad, aunque tal necesidad no pueda ser descubierta en los objetos, limitándonos a observar la constante unión que se da entre ellos y con la que estamos familiarizados; de esta unión surge la necesidad que acompaña a la relación causa-efecto y

91. *Ibíd.,* II, 3, 2; vol. 2, p. 189. La tesis humeana, que le lleva a entender la libertad como un espejismo en el que nos hace incurrir nuestra ignorancia, se aproxima a la teoría de Spinoza y tiene como resultado un concepto de libertad coincidente, en el fondo, con la necesidad. En definitiva, lo que aparece negado es la idea misma de libertad.

92. *Ibíd.,* II, 3, 1; vol. 2, p. 188.

que en último término «no es sino una determinación de la mente a pasar de un objeto a su habitual consiguiente y a inferir la existencia de uno a partir de la del otro»[93]. La uniformidad en las relaciones causales es la verdadera esencia de la necesidad y puesto que la unión entre motivos y acciones tiene la misma constancia que la que existe en las operaciones naturales, la conclusión es manifiesta: entre las causas naturales y las acciones voluntarias hay una concatenación que hace que la mente no experimente diferencia alguna al pasar de un extremo al otro. El sensismo de Hume acaba por rechazar la libertad entendida como autodeterminación –capacidad de un sujeto para determinarse a sí mismo a un fin, lo cual supone una indeterminación de la voluntad como condición necesaria–, para admitir tan sólo una libertad de espontaneidad que consiste en la ausencia de coacción o violencia. Al igual que ocurre en Leibniz, Hume no distingue entre indiferencia e indeterminación y se ve así abocado a una concepción determinista del obrar humano, que defiende frente a los prejuicios religiosos que nos llevarían a admitir la libertad de la voluntad. Para evitar esta objeción fundada en motivos religiosos, Hume afirma que él no atribuye a la voluntad esa necesidad ininteligible que, según se supone, reside en la materia, sino que, al contrario, atribuye a la materia «esa inteligible cualidad, llámese o no necesidad, que la más rigurosa ortodoxia debe conceder que pertenece a la voluntad»[94]. La aparente inversión del planteamiento afirma, sin embargo, que ha situado en un mismo plano el obrar natural y el voluntario, llevando el temperamento y carácter del agente moral a la condición de precedentes necesarios que determinan la moralidad de la acción.

Con estos presupuestos, no es difícil averiguar el cometido reservado a la razón, que se resume en esta célebre sentencia: «la razón es, y sólo debe ser, la esclava de las pasiones y no puede pretender otra función que la de servirlas y obedecerlas»[95]. Hume niega que en esa pugna entre la razón y las pasiones que es habitual considerar en filosofía haya que otorgar preferencia a la razón mediante la consabida afirmación de que toda criatura racional está obligada a regular sus actos por la razón, debiendo someter a ella cualquier motivo o principio que pudiera aspirar a dirigir su conducta. En esta fórmula se fundamenta, según Hume, la mayor parte de la filosofía moral antigua y moderna. Con el fin de mostrar la falacia de tal

93. *Ibíd.,* p. 182.
94. *Ibíd.,* II, 3, 2; vol. 2, p. 190.
95. *Ibíd.,* II, 3, 3; vol. 2, p. 195.

planteamiento, trata de probar «en primer lugar, que la razón sola no puede ser nunca un motivo para cualquier acto de la voluntad y, en segundo lugar, que nunca puede oponerse a la pasión en el camino de la voluntad»[96]. La razón no produce emoción sensible alguna, pero la pasión no es sin embargo irracional: hay entre ambas una complementariedad que implica la subordinación de la razón, la cual interviene en los actos de la voluntad orientando o dirigiendo el impulso que nos lleva a rechazar un objeto o a tender hacia él; pero este impulso no tiene su origen en la razón, sino en la expectativa de dolor o placer que el objeto puede producirnos.

El papel de la razón en la moralidad se plantea de nuevo explícitamente al comienzo del tercer libro del *Tratado* y en las *Investigaciones sobre los principios de la moral*; en uno y otro escrito vuelve Hume a insistir en que «la razón, puesto que es fría y comprometida, no es un motivo para la acción y sólo dirige el impulso que recibe del apetito o inclinación, mostrándonos los medios de alcanzar la felicidad o de evitar la miseria»[97]. La doctrina de la moralidad se basa también en el principio según el cual lo único que está presente ante la mente son sus percepciones, que pueden ser o impresiones o ideas; el vicio y la virtud no pueden ser descubiertos por la simple razón o comparación de ideas, sino por medio de alguna impresión o sentimiento que producen, de manera que «la moralidad es más propiamente sentida que juzgada»[98], aunque se trata de una sensación o sentimiento tan débil que fácilmente se confunde con una idea.

La impresión que surge de la virtud es agradable y la que procede del vicio desagradable. Virtud y vicio son términos que el lenguaje ha tenido que inventar para designar esas especies diferentes de sentimiento agradable: «el malestar y la satisfacción no sólo son inseparables del vicio y la virtud, sino que constituyen su verdadera naturaleza y esencia»[99]. La moralidad, pues, se determina por el sentimiento. A este respecto, Hume habla de un sentido o sentimiento moral –en algún texto lo denomina *gusto moral*– que la naturaleza ha universalizado en toda la especie humana y que está en el origen de las distinciones morales, pues a su juicio «los fines últimos de las acciones humanas jamás pueden explicarse, en ningún caso, por medio de la *razón*, sino que se encomiendan enteramente

96. *Ibíd.,* p. 193.

97. *Investigación sobre los principios de la moral*, apéndice I, 5; vol. 4, p. 265.

98. *Tratado*, III, 1, 2; vol. 2, p. 246.

99. *Ibíd.*, II, 1, 7; vol. 2, p. 93.

por sí mismos a los sentimientos y afectos del hombre, sin ninguna dependencia de las facultades intelectuales»[100]. Si a un hombre se le pregunta por los motivos de sus acciones, en último término sólo se encuentra el rechazo del dolor y el deseo del placer, sin que pueda hallarse una razón más allá de ésta, pues «la moral y la crítica no son objeto del entendimiento, sino del gusto y del sentimiento»[101].

La intervención de la razón en las decisiones morales no es negada por Hume, pero se reduce a descubrir ciertas relaciones morales en las que no consiste la moralidad. El juicio moral no es, propiamente hablando, un juicio de la razón que compara las acciones con una regla establecida, sino un sentimiento. La aprobación o censura de un acto «no puede ser obra del juicio, sino del corazón; y no se trata de una proposición o afirmación especulativa, sino de una sensación activa o de un sentimiento. En las decisiones morales han de ser conocidas previamente todas las circunstancias y relaciones, de modo que el espíritu, al contemplar el todo, siente cierta impresión nueva de afecto o disgusto, de estima o desprecio, de aprobación o censura»[102]. La razón realiza una función previa que nos lleva a conocer las circunstancias y relaciones que configuran el hecho de que se trate, pero una vez examinadas todas esas circunstancias, «nada queda, salvo el experimentar por nuestra parte algún sentimiento de censura o aprobación, a consecuencia del cual decimos que la acción es delictiva o virtuosa»[103].

El análisis del juicio moral es análogo al del juicio estético, pues en ambos se aprecia la diferente función de la *razón* y del *gusto*. Aquélla es especulativa y se limita a descubrir los objetos tal como existen, mientras que el gusto posee una facultad productiva que hace surgir, en cierto modo, una nueva creación, merced al sentimiento –de belleza o deformidad, vicioso o virtuoso– que suscita. El juicio de la razón tiene como norma lo que existe en la naturaleza de las cosas, mientras que la norma del sentimiento la constituye lo que cada hombre siente en su interior. La analogía entre moral y estética se explica por su común radicación en el sentimiento; para Hume, todo sentimiento es correcto, porque no refiere a nada fuera de sí mismo y es además real, en tanto un hombre es consciente de él. Basándose en este principio, afima que «la belleza no es una

100. *Investigación sobre los principios de la moral*, apéndice I, 5; vol. 4, p. 264.

101. *Investigación sobre el entendimiento humano*, XII, parte III; vol. 4, p. 135.

102. *Investigación sobre los principios de la moral*, apéndice I, 2; vol. 4, p. 262.

103. *Ibíd.,* p. 263.

cualidad de las cosas mismas; existe sólo en la mente que las contempla y cada mente percibe una belleza diferente»[104], con la consecuencia de que es inútil buscar la belleza real; y, paralelamente, observa que «el vicio y la virtud pueden compararse a los sonidos, colores, frío y calor que, de acuerdo con la moderna filosofía, no son cualidades de los objetos, sino percepciones en la mente»[105]. La fundamentación de la moral en el sentimiento introduce un elemento subjetivo y relativista que caracteriza su sistema ético y le lleva a admitir que los principios morales se encuentran en continuo flujo y revolución.

Dentro de los deberes morales, Hume distingue aquellos a los que estamos inclinados por un instinto natural que actúa en nosotros independientemente de toda idea de obligación –como, por ejemplo, el amor a los niños o la gratitud hacia los bienhechores– de aquellos que no se fundan en un instinto originario, sino que se cumplen en virtud del sentido de obligación, al considerar las necesidades de la sociedad, que requiere el cumplimiento de nuestros deberes. La justicia, que es la virtud suprema entre las de este segundo tipo, tiene su origen en la utilidad y sólo de la utilidad deriva su mérito y obligatoriedad moral. Es una virtud artificial, lo cual no quiere decir que sea arbitraria, pues no hay una pasión en el alma humana que consiste en el amor a la humanidad, con independencia de las cualidades personales o de la relación a sí mismo. Ahora bien, desde el momento en que la humanidad o la sociedad es una noción inventada, pero absolutamente necesaria, puede considerarse en cierta manera como natural. El interés y utilitarismo que esta posición manifiesta es suavizado por la simpatía y benevolencia que, según Hume, tienen una gran influencia en los juicios morales, hasta el punto de constituir la fuente principal de las distinciones morales. La simpatía tiene la peculiaridad de ponernos en contacto con todo aquello que en sí mismo nos resultaría indiferente, interesándonos por ello. Se trata de un «interés desinteresado», que pone de manifiesto la generosidad y capacidad de la naturaleza humana y del sentido moral que le es inherente.

104. *Sobre la norma del gusto*; vol. 3, p. 268.

105. *Tratado*, III, 1, 1; vol. 2, p. 245. Inmediatamente antes había afirmado: «cuando declaras que una acción o carácter es vicioso, no quieres decir sino que según la constitución de tu naturaleza, tienes una sensación o sentimiento de censura al contemplarlo».

6. FILOSOFÍA POLÍTICA Y FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

a) *Filosofía política*

La teoría política de Hume, a diferencia de otras partes de su filosofía, no es desarrollada en un tratado sistemático, sino en diversos ensayos, todos ellos breves, que reunió en dos volúmenes. Uno de los temas a los que dedicó mayor interés es el del origen de la sociedad y del Estado. Ya al tratar de la simpatía en el libro segundo del *Tratado* afirma que el hombre es «la criatura del universo que posee el más ardiente deseo de sociedad, que es conveniente para él por sus muchas ventajas. No podemos desear nada que no haga referencia a la sociedad. Una soledad perfecta es quizá el mayor castigo que podemos sufrir. Todo placer se debilita cuando es gozado sin compañía y toda pena se hace más dolorosa e intolerable»[106]. Para Hume, la sociedad es el estado en el que el hombre se halla situado desde el principio, conducido por la necesidad y por un impulso instintivo. La debilidad que el hombre manifiesta comparado con el resto de las criaturas es compensada por la sociedad, que le proporciona una mayor fuerza, habilidad y seguridad y se convierte así en algo ventajoso para él; a ello se une la atracción sexual que es la base de la unión entre hombres y mujeres y lo que preserva esa unión. La familia aparece, pues, como núcleo de la sociedad, pero concebida primordialmente según la dinámica de las percepciones sensibles; los afectos que naturalmente se dan entre los miembros de la unidad familiar actúan como moderadores de la autoridad. Hume conjuga el egoísmo por el que todo hombre tiende a buscar su propio interés con la benevolencia general que se da en la naturaleza humana, aunque los motivos por los que acepta ésta se limitan al hecho de que «la hipótesis que admite una benevolencia desinteresada, distinta del amor a uno mismo, realmente posee en sí más *simplicidad* y es más conforme con la analogía de la naturaleza»[107].

Hume se opone a la tesis que establece un primitivo *estado de naturaleza*, pues le parece imposible que el hombre pueda permanecer mucho tiempo en esa condición salvaje que precede a la sociedad y que, incluso en esa situación, habría que considerar como social. En resumen, «el su-

106. *Ibíd.,* II, 2, 5; vol. 2, p. 150.

107. *Investigación sobre los principios de la moral*, apéndice II: «Sobre el amor propio»; vol. 4, p. 271.

puesto *estado de naturaleza* ha de ser juzgado como una mera ficción y no como esa *edad de oro* inventada por los poetas»[108]. Polemiza con quienes sitúan el origen de la sociedad en una promesa o contrato, pues, éste, a su juicio, es posterior a la constitución de la sociedad y surge de ella. Lo que está en el origen del espíritu asociativo no es más que «un sentido general de interés común, sentido que los miembros de la sociedad se expresan mutuamente y que les induce a regular su conducta mediante ciertas reglas»[109].

El interés de los hombres en la conservación de la sociedad es lo que les mueve a respetar las leyes, pero a menudo actúan en contra de su propio interés y prefieren una ventaja pasajera, pero presente, al mantenimiento del orden social. Para remediar esta situación se inventó el gobierno, que se encarga, al garantizar la obediencia a las leyes, de hacer presente el interés por esa obediencia, anteponiéndolo a las ventajas inmediatas. Aquí reside, según Hume, el origen del gobierno civil y de la sociedad política. La existencia del gobierno se debe, pues, a su utilidad y ésta es el único fundamento del deber de obedecer: «el interés y la utilidad comunes engendran infaliblemente una norma de lo correcto y de lo erróneo entre las partes afectadas»[110].

A pesar de la gran utilidad del gobierno, Hume no lo considera absolutamente necesario en todas las circunstancias, pues piensa que a los hombres no les resulta imposible preservar la sociedad durante algún tiempo sin recurrir a esa invención en que consiste el gobierno; una sociedad sin gobierno es además uno de los estados más naturales en que los hombres puedan encontrarse, pero lo que sería de todo punto imposible es mantener una sociedad del tipo que fuera sin justicia. Lo que quiere decir con esto es que la sociedad política tiene su inicio en una disposición inscrita en su naturaleza, por la que voluntariamente se someten a las leyes que proceden de sus iguales, con el fin de preservar la paz y el orden; «si esto se entiende como *contrato original*, no se puede negar que todo gobierno, en su origen, está fundado en un contrato y que los más antiguos y rudos conjuntos de hombres se constituyesen principalmente según tal principio»[111], pero de ningún modo se trata de un contrato explícito en la

108. *Tratado*, III, 2, 2; vol. 2, p. 266.
109. *Ibíd.,* p. 263.
110. *Investigación sobre los principios de la moral*, IV; vol. 4, p. 201.
111. *Sobre el contrato original*; vol. 3, p. 445.

naturaleza del hombre y en la igualdad que descubrimos entre todos los individuos de la especie.

b) *Dios y la religión*

En varios lugares de sus escritos aborda el tema de la religión, al que además dedica dos obras específicas, los *Diálogos sobre la religión natural* y la *Historia natural de la religión*, la primera de las cuales, por expreso deseo suyo, se publicó con carácter póstumo.

Educado en el seno del calvinismo escocés, se alejó de la práctica religiosa cuando comenzó a buscar argumentos de razón en que apoyar sus creencias. Sin embargo, su interés por la religión no disminuyó, aunque adoptó un carácter exclusivamente especulativo que le llevó a indagar el origen de la necesidad de la fe religiosa –y las consiguientes prácticas de devoción– que los hombres han experimentado. El estudio de la religión se incluye en su proyecto filosófico en la medida en que sirve para un estudio experimental de la naturaleza humana, y depende de algún modo de la ciencia del hombre; la religión le interesa porque «no se limita a instruirnos acerca de la naturaleza de los poderes superiores, sino que llega a considerar su disposición hacia nosotros y nuestras dudas con respecto a ellos»[112]. En este párrafo de la introducción al *Tratado sobre la naturaleza humana* se aprecia una nueva actitud en cuanto al estudio filosófico de Dios, que deja en segundo plano la consideración de su esencia y atributos e incluso las pruebas de su existencia –lo cual lleva a cabo no obstante en los *Diálogos*–, para centrarse en el origen del sentimiento religioso que se da en el hombre. Supeditada al estudio del hombre, la religión ha de ser tratada con el mismo método, principios y fuentes empleados en las demás disciplinas filosóficas.

Las creencias y devociones constituyen un conjunto de fenómenos complejos que son analizados a la luz de la teoría de las percepciones, asociaciones y pasiones, dando lugar a una naturalización de la fe religiosa en la que se niega toda posibilidad de trascendencia. La religión no es más que un tipo de filosofía que no podrá superar los límites de la experiencia: «toda la filosofía del mundo y toda la religión, que no es sino una clase de

112. *Tratado*, intr.; vol. 1, p. 307.

filosofía, jamás serán capaces de llevarnos más allá del curso habitual de la experiencia o darnos pautas de conducta o comportamiento distintas de las que nos suministra la reflexión sobre la vida común»[113].

Un ejemplo de esta actitud es el desarrollo de su *Historia natural de la religión*, donde señala que las dos cuestiones que atraen en particular su atención son la fundamentación de la religión en la razón y su origen en la naturaleza humana. Este último propósito es el que lleva a cabo a lo largo de la obra; comenzando por el politeísmo, busca positivamente el origen del sentimiento religioso, que encuentra en el terror a la muerte, en el miedo a la infelicidad reservada a los malvados y en el deseo de la felicidad prometida. Son, por tanto, las pasiones o afectos del hombre los que están en la base de la historia de la religión, de ahí que señale que «los primeros principios de la religión deben ser secundarios»[114] y que considere que «la tendencia universal a creer en un poder invisible e inteligente, si bien no es un instinto original, al menos acompaña generalmente a la naturaleza humana»[115]. Esta tendencia, continúa en un texto de clara evocación cartesiana, es una marca o sello que el artífice divino ha dejado impreso en su obra; pero si observamos las religiones populares, todas ellas desfiguran la divinidad. Ni siquiera el monoteísmo se ha visto libre del influjo politeísta y ha sido arrastrado por la superstición y el fanatismo, las mayores corrupciones de la verdadera religión, que engendran intolerancia, aversión a la libertad, avidez de poder temporal, hipocresía. ¿Cuál es entonces la verdadera religión? En este punto Hume se refugia en un silencio escéptico que, al observar las disputas y contradicciones entre las diversas religiones, le lleva a «retirarse a las tranquilas, aunque oscuras, regiones de la filosofía»[116], después de señalar que «el único punto de la teología en el que encontramos un consenso del género humano casi universal es que existe en el mundo un poder invisible e inteligente; pero si este poder es supremo o subordinado, si se limita a un solo ser o se reparte entre varios, y qué atributos, cualidades, conexiones o principios de acción deberían asignarse a esos seres; respecto a todos estos puntos, existe la mayor diferencia entre los sistemas vulgares de filosofía»[117].

113. *Investigación sobre el entendimiento humano*, XI; vol. 4, p. 120.

114. *Historia natural de la religión*; intr.; vol. 4, pp. 309-10.

115. *Ibíd.,* XV; vol. 4, p. 362.

116. *Ibíd.*; p. 363.

117. *Ibíd.,* IV; vol. 4, p. 320.

Los *Diálogos sobre la religión natural* se ocupan de la fundamentación de la religión en la razón o, más exactamente, de las diferentes razones con las que se ha pretendido defender la concepción monoteísta de la existencia y atributos de Dios, la cual, considerada teóricamente, es la más razonable, según Hume. Rechaza en primer lugar el argumento *a priori* que considera poco convincente, «salvo para gentes dotadas de una cabeza metafísica, que se han habituado a los razonamientos abstractos» y advierte que «los hombres siempre han derivado y siempre derivarán su religiosidad de fuentes muy distintas de esa especie de razonamiento»[118]. Entre los argumentos *a posteriori* ocupa un lugar de especial importancia el de la finalidad, que es expuesto con evidente exageración por uno de los participantes en el diálogo. Las críticas de Hume se centran en el abuso de la analogía y el antropomorfismo, que llevan a atribuir a Dios las categorías humanas. De modo semejante, y por lo que respecta a la esencia y atributos de Dios, sostiene Hume que «jamás debemos imaginar que comprendemos los atributos de este Ser divino o suponer que sus perfecciones tengan analogía o semejanza alguna con las de la criatura humana»[119]. Es preciso señalar que todos los personajes que intervienen en el diálogo dan por sentado la existencia de Dios, que consideran evidente e incuestionable de por sí; lo cual no es óbice para que se mantenga la incomprehensibilidad del Ser Supremo y se cierre el camino a todo acceso racional. El agnosticismo de Hume se pone de manifiesto cuando señala que Dios es más bien objeto de culto en el templo que de discusión en las escuelas. En las últimas páginas del libro se rechaza también el argumento moral, pues la maldad que se observa en el mundo nos impide inferir la bondad de Dios.

La conclusión a la que llega Hume conjuga el pragmatismo que le hace valorar las formas populares de la religión por la utilidad social y el alivio ante la adversidad que suponen, ya que la misión propia de la religión es «ordenar el corazón del hombre, humanizar su conducta, infundir el espíritu de templanza, orden y obediencia»[120], con el escepticismo por el cual presta su asentimiento a la proposición que establece que «la causa o causas del universo probablemente guarden alguna analogía remota con la inteligencia humana», convencido de que los argumentos en que se funda exceden a las objeciones que puedan ponérsele. En suma, y esta es

118. *Diálogos sobre la religión natural*, IX; vol. 2, p. 434.

119. *Ibíd.,* II; vol. 2, p. 391.

120. *Ibíd.,* XII; vol. 2, p. 460.

la paradójica conclusión de los *Diálogos*, «ser un escéptico filosófico es, en un hombre de letras, el primer y más esencial paso para ser un cristiano de firmes creencias»[121]. La teología natural –la ciencia sobre Dios– se limita a la probable inferencia de la existencia de una inteligencia poderosa como principio de orden en la naturaleza, y la religión se reduce a un asentimiento especulativo acerca de Dios y sus atributos.

La religión, que se basa en esa proposición probable, se convierte en un modo de interpretar el mundo circundante, fruto de esa exigencia que el hombre tiene de dar una explicación de todo cuanto ocurre; por eso afirma en la *Investigación sobre el entendimiento humano* que «la hipótesis religiosa ha de considerarse sólo como un método más para dar razón de los fenómenos visibles del universo»[122]. La religión es, sin embargo, una instancia que no puede eliminarse, un hecho psicológico con el que hay que contar, pero que en último término se reduce a un simple sentir de carácter instintivo, sin fundamento racional, y menos aún sobrenatural.

121. *Ibíd.,* p. 467.

122. *Investigación sobre el entendimiento humano*, XI; vol. 4, pp. 114-5.

TERCERA PARTE

LA ILUSTRACIÓN

1. CARACTERES GENERALES DEL PERÍODO ILUSTRADO

Con el nombre de Ilustración se denomina un movimiento del pensar que se extiende a lo largo del siglo XVIII, caracterizado por la gran amplitud de campos que abarca, así como por la capacidad para penetrar en las clases más influyentes de la sociedad, dando lugar a una corriente cultural que rebasa el marco de lo estrictamente filosófico y constituye una etapa de la historia general de la cultura, conocida como «siglo de las luces».

La misma amplitud de significación del término hace difícil la tarea de precisar mejor qué es la Ilustración. Kant, en un breve escrito de 1784 titulado: *Respuesta a la pregunta: ¿qué es la Ilustración?*, describe con trazo vigoroso esta caracterización que se ha hecho célebre: «La Ilustración es la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad. La minoría de edad significa la incapacidad de servirse de su propio entendimiento sin la guía de otro. Uno mismo es culpable de esta minoría de edad cuando la causa de ella no reside en la carencia de entendimiento, sino en la falta de decisión y valor para servirse por sí mismo de él sin la guía de otro. *Sapere aude*! ¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento!, he aquí el lema de la Ilustración»[1].

En efecto, uno de los temas centrales del pensamiento ilustrado es la razón, a la que se asigna la función de criba de todo conocimiento recibido, con el fin de liberarla de todos los prejuicios y lograr que su autoridad sustituya a la de la tradición. El lugar primordial que ocupa la razón se aprecia en el título mismo de la obra más representativa del espíritu ilus-

1. KANT, I., *Respuesta a la pregunta: ¿qué es la Ilustración?*, Ed. de la Academia Prusiana de las Ciencias, vol. VIII, p. 35.

trado: la *Enciclopedia* o *Diccionario razonado de las ciencias, las artes y los oficios*, cuyo primer volumen apareció en París en 1751.

La Enciclopedia tiene por objeto exponer el orden y la conexión de los conocimientos, así como los principios que están en la base de cada una de las ciencias y oficios humanos. La tarea que la razón lleva a cabo se desarrolla según un doble movimiento: destructivo por un lado –y el precedente más claro lo constituye el *Diccionario histórico-crítico* (1697) de P. Bayle, donde a lo largo de más de dos mil voces, expone una amplísima recopilación de los errores cometidos por los hombres a lo largo de los siglos– y constructivo por otro. En esta fase constructiva, la razón ilustrada se aleja de la razón racionalista y recibe la influencia de la filosofía empirista inglesa, principalmente a través de Locke y Hume. Esto explica el valor concedido a la experiencia y al conocimiento sensible y el interés creciente por la ciencia de la naturaleza. Surgen por doquier las Academias y sociedades científicas, desde donde se fomenta el progreso del saber y se facilita la comunicación entre los hombres de ciencia. Si Diderot y d'Alambert habían procurado con la *Enciclopedia* exponer un compendio del saber y Bayle, con su *Diccionario histórico-crítico*, un catálogo de los errores humanos, Buffon emprende a mediados de siglo la ingente tarea de clasificar todas las especies animales y vegetales que pueblan la tierra, completando y corrigiendo la taxonomía botánica que Linneo había llevado a cabo unos años antes. La revalorización de la naturaleza llega en algunos casos a convertirse en auténtica idolatría, lo cual no facilita un estudio objetivo y desapasionado del concepto, no raramente empleado con sentidos muy diversos.

Razón y naturaleza confluyen en el tercer gran tema que ocupa al pensamiento ilustrado: el hombre. En éste, como en otros aspectos, la Ilustración tiene en el Renacimiento un precedente. La época ilustrada sobrevalora todavía más al hombre y considera al género humano como una unidad; se difunde el término abstracto «humanidad» y el humanismo se convierte en verdadero antropocentrismo. El humanismo ilustrado manifiesta una firme confianza en la capacidad de la razón humana, una de cuyas principales tareas consiste en aplicarse al conocimiento de la naturaleza con el fin de dominarla, es decir, se trata de un humanismo con connotaciones naturalistas. Consecuencia de este modo de afrontar la preocupación por lo humano es la aparición de nuevas ciencias relacionadas con el hombre. Ya Hume observaba que «todas las ciencias se relacionan en mayor o menor grado con la naturaleza humana, y que aunque algunas parezcan desenvolverse a gran distancia de ésta, regresan fi-

nalmente a ella por una u otra vía», debido a que todas ellas «dependen de algún modo de la ciencia del hombre, pues están bajo la comprensión de los hombres y son juzgadas según las capacidades y facultades de éstos»[2].

Entre estas ciencias sobresale la educación, que da lugar a la publicación de numerosos tratados y atrae el interés de filósofos como Locke, Rousseau y Kant. La preocupación por las cuestiones pedagógicas se deja sentir también en la difusión de una cierta mentalidad didáctica, que va impregnando el ambiente intelectual. Ciertamente, a este pedagogismo no era ajeno el «orden de las razones» cartesiano, ni el «espíritu geométrico» de Pascal, pero ahora adquiere una dimensión más amplia y conscientemente buscada, que considera al hombre en su conjunto y tiene una clara aplicación práctica. Realizaciones palpables del interés por la educación lo constituyen la tarea de alfabetización e instrucción, que se extiende a todos los estratos de la sociedad y que en algunos lugares alcanza un aumento asombroso; como resultado de ello, cada vez es mayor el número de los que tienen acceso a los bienes de la cultura. Esta actitud o mentalidad va unida a una ola de filantropismo que recorre Europa a lo largo del siglo XVIII y que, entre otras manifestaciones, se muestra, por ejemplo, en el trato de favor para que se incorporen a la enseñanza los hijos de las familias menos privilegiadas y el comienzo de lo que ahora denominaríamos «educación especial», con la aparición de los primeros sistemas de enseñanza para invidentes y sordomudos. El auge de la educación, que adquiere verdadero carácter de moda, es fruto del afán de saber, a cuya extensión contribuye, y se materializa en el gran número de libros que se publican, algunos con excepcionales tiradas. Destaca especialmente la gran difusión que alcanzó la *Enciclopedia* de Diderot y d'Alambert, que constituyó todo un éxito editorial y un lucrativo negocio. También la prensa escrita, sobre todo en Inglaterra, adquiere una gran progresión, tanto en la diversidad de los contenidos como en la periodicidad, anuncio del impulso que recibirá en el siglo XIX. El afán de saber, de conocerlo todo, se refleja en el espíritu viajero que caracteriza a esta época y que hace que proliferen los libros de viajes y de aventuras, llenos de descripciones y curiosidades, de observaciones agudas y, a veces, de ingenuos asombros.

El sujeto, el mundo y Dios constituían los tres grandes temas de la filosofía moderna desde Descartes, que se mantienen en el pensamiento

2. HUME, D., *Tratado de la naturaleza humana*, Introducción, Ed. Green and Grose, London, 1886 (repr. Scientia Verlag, Aalen, 1964), vol. I, pp. 306-307.

ilustrado. Sin embargo, en el tratamiento del tema de Dios, se produce un lento pero significativo sesgo, cuya manifestación más llamativa es la aparición del ateísmo, no sólo como un fenómeno aislado y excepcional, sino como algo que poco a poco va impregnando las capas más cultivadas de la sociedad. Este resurgir del ateísmo es facilitado por las tesis deístas que proliferan entre los pensadores ilustrados más representativos, de modo muy especial en Inglaterra. El deísmo admite la demostrabilidad de la existencia de Dios, que además considera algo fácil y casi evidente, pero se trata de un Dios concebido casi exclusivamente como causa del mundo. En el deísmo hay un rechazo del concepto de religión revelada o positiva –pues consideran irracionales algunas de las nociones y categorías de las grandes religiones históricas– y oponen a ella la idea de religión racional o natural. Por encima de los planteamientos de unos y otros autores, el deísmo desemboca en una noción de Dios cuyo carácter personal no está claramente admitido; rechaza la revelación sobrenatural, así como el contenido dogmático y la necesidad de un culto positivo. La religión postulada por los deístas es perfectamente razonable y sin misterios; a su difusión y fundamentación teórica contribuyen notablemente escritos como los de Locke –*La razonabilidad del Cristianismo* (1695)– y de Toland –*Cristianismo sin misterios* (1696)–, obra esta última en la que su autor se propone mostrar que en el Evangelio no hay nada opuesto a la razón ni superior a ella y que lo que se denominan misterios no son más que algo todavía no suficientemente explicado, pero que acabará también por conocerse racionalmente. La religión revelada, a juicio de Tindal –quien contribuyó a la difusión de las tesis deístas con su obra: *El cristianismo, tan viejo como la creación* (1730)–, es superflua, pues basta con la religión natural, que constituye una revelación externa y evidente a los ojos de todos de las leyes establecidas por Dios: para él, el Evangelio no es otra cosa que una prolongación de la religión de la naturaleza, a la que no añade nada sustancialmente nuevo. En resumen, para el deísmo hay un único mandato: creer en Dios. El modo de llevar esto a la práctica y el contenido que se dé a esta exigencia es algo personal, que además no requiere otra norma que el conducirse por la razón.

Este nuevo modo de afrontar la cuestión de Dios tiene como resultado un debilitamiento de la idea de Dios, que se hace vaga e imprecisa y se aleja cada vez más de lo que constituye el núcleo de las preocupaciones humanas, reales y cotidianas. No es de extrañar que la idea de un Dios lejano, que pone en marcha la gran maquinaria del mundo, pero que –merced al rechazo de la noción de Providencia– se desentiende de los avatares

de los hombres, contribuya a crear un ambiente secularizador en el que, de hecho, no se cuenta con lo divino y lo religioso se difumina en una dimensión horizontal y no trascendente, que se queda en la mera filantropía.

En relación con esta nueva actitud ante el tema de Dios, hay que mencionar la aparición del librepensamiento, que tiene su punto de arranque en el *Discurso sobre el librepensamiento* (1713) de Collins, y que se caracteriza por una confianza absoluta en la razón –que nunca decepciona– y que constituye la única guía del hombre. En este ambiente se va haciendo cada vez más agresiva la crítica a la religión positiva, especialmente al cristianismo, que se considera una perversión de la única religión admisible, que es la religión de la razón. El desprecio hacia la religión tradicional llevó a buscar formas de asociación sustitutorias, con un carácter en cierto modo religioso, entre las que destaca la masonería, fundada en Inglaterra en 1717, que tuvo un rápido desarrollo, sobre todo entre las clases intelectuales. Por encima de los diversos ritos y tipos de asociaciones masónicas, es frecuente que todos ellos apelen en sus principios constitutivos a nociones que revelan una estrecha relación con las ideas centrales del pensamiento ilustrado. Recogiendo algunas de las formulaciones de los principios masónicos, puede caracterizarse la masonería como una asociación cosmopolita, filantrópica, filosófica y progresista, que aspira a inculcar el estudio de la moral universal, de las ciencias y las artes, con el fin de lograr el perfeccionamiento de la humanidad. Tras esta formulación un tanto ambigua e imprecisa, se oculta un verdadero centro de poder, cuyo régimen interno impone una férrea disciplina y obediencia y que si bien, debido al carácter secreto que deriva de sus estatutos, ha sido rodeado de una aureola de misterio no exenta de fantasía, ha ejercido efectivamente una influencia no desdeñable en la historia de los últimos siglos, contribuyendo a crear una mentalidad o corriente de opinión muy difundida, especialmente entre los estratos sociales e intelectuales más relevantes.

Los rasgos a los que hasta ahora se ha aludido llevan a concebir la época ilustrada como una actitud mental más que como una corriente estrictamente filosófica. Y, sin embargo, el siglo XVIII es conocido, especialmente en Francia, como la era de los filósofos (*philosophes*). Esta denominación contrasta con el lugar secundario que los autores más representativos del periodo –Condorcet, d'Alambert, Voltaire, La Mettrie, Mandeville, Hutcheson, Shaftesbury, Wolff, Lessing, etc.– ocupan en los manuales de historia de la filosofía. La paradoja se hace todavía más aguda si tenemos en cuenta que algunos de los filósofos más grandes del siglo, que contribuyeron a la configuración y difusión del pensamiento

ilustrado, o incluso lo consideraron temáticamente, reflexionando sobre él, son estudiados en la historia de la filosofía con independencia de la Ilustración, aunque no pueden evitarse referencias a ese periodo con el que estuvieron en estrecha relación. Tal es el caso de Hume, Kant e incluso Rousseau. Estas observaciones conducen a preguntarnos por el significado del término «filósofo», tal como se entiende en este tiempo.

La *Enciclopedia* señala una serie de rasgos peculiares del filósofo, entre los que destacan el atenimiento a la razón –«la razón es para el filósofo, lo que la gracia es para el cristiano», se lee allí–, el actuar reflexivo que no cede a las pasiones, el análisis y observación detenidos, la conciencia de los límites de la propia razón. Además de estos caracteres intelectuales, hay toda una dimensión práctico-moral que debe adornar al filósofo y que hace de él un «honnête homme», un nuevo modelo del hombre cabal, que rezuma humanidad, y para el que «la sociedad civil es, por así decir, una divinidad sobre la tierra» cuyo bien busca por encima de todo. El filósofo es, pues, un hombre que quiere agradar y hacerse útil y ofrece justamente la imagen opuesta al sabio insensible de los estoicos: éste –escribe Diderot en la *Enciclopedia*– es un espectro, mientras que el filósofo es un hombre. En esta concepción, como puede apreciarse, el término «filósofo» expresa sobre todo un talante que destaca por su espíritu flexible, que le permite informar o vivificar desde dentro un amplio campo de los intereses humanos. Quizá lo más significativo de la noción de filósofo así entendida sea su inespecialización, que tiene como efecto más visible una mayor apertura, aunque a veces esto vaya en perjuicio de la profundidad. El filósofo se convierte así en un hombre de cultura o un «intelectual» y adquiere un reconocimiento social. La índole práctica de la figura del filósofo, subrayada en esta época, le lleva a participar de modo más activo en la vida política y a intervenir en los debates que se suscitan en el seno de la sociedad, proponiendo soluciones y presentándose incluso como la conciencia crítica de la sociedad; en este sentido, Diderot recoge en la *Enciclopedia* y hace suya la sentencia del emperador Marco Aurelio, según la cual «los pueblos serán dichosos cuando los reyes sean filósofos o cuando los filósofos sean reyes».

Se aprecia, de este modo, un deslizamiento de la idea de «filósofo» hacia lo que, con un término que aparece a finales del siglo XVIII por obra de Destutt de Tracy, se denominará «ideólogo». Lo que diferencia a la filosofía de la ideología es que en esta última, como ha señalado

Pareyson[3], el pensamiento tiene un carácter instrumental al servicio de la acción. Ciertamente, semejante caracterización de la ideología tiene delante el desarollo que este concepto ha experimentado desde que apareció hace casi dos siglos, pero puede afirmarse, no obstante, que en el momento en que surge el término se encuentra ya esa dimensión pragmática e instrumental. No hay que olvidar que es en las sociedades de pensamiento, que proliferan a mediados del siglo XVIII, donde se fragua el tipo que se ha dado en llamar «homo ideologicus». En esas sociedades de pensamiento, ha escrito Baechler, se habla «de todo y de nada, de ciencia, de agricultura, de economía, de política, de literatura, en suma, de todo lo que se ha llamado la 'Filosofía' o las 'Luces'»[4]. Los contactos entre las sociedades que surgen en diferentes lugares va creando una espesa red que acaba por convertirse en un grupo de fuerzas con aspiraciones políticas, una especie de partido filosófico que tiene una influencia real en la vida pública, contribuyendo a crear opinión.

Al derecho y la política se extiende también el espíritu ilustrado. A lo largo del siglo XVIII se manifiesta una preocupación por la fundamentación del derecho que da lugar a una abundante especulación en torno al concepto del derecho natural, continuadora de la tarea que en el siglo precedente llevaron a cabo los representantes del llamado *iusnaturalismo moderno* (Grocio, Pufendorf, Thomasio)[5]. Éste se separa del tratamiento del derecho de gentes de la Segunda Escolástica (Suárez, Vitoria, Soto) por el sentido que da al calificativo «natural», que lo configura como algo autónomo sin referencia a lo sobrenatural y trascendente. Por su parte, las teorías del derecho natural que aparecen en la época ilustrada añaden una progresiva racionalización del derecho, que lleva a entenderlo como un complejo sistema de reglas lógicas que afectan a las más ocultas instancias de la vida social. Punto culminante del iusnaturalismo de la Ilustración lo constituyen las Declaraciones de los derechos humanos americana (1776) y francesa (1789).

En el tratamiento de la teoría del derecho aparecen dos tendencias complementarias: un apriorismo del derecho natural debido a la racionalización a la que es sometido y, como contrapartida, una actitud volunta-

3. Cfr. PAREYSON, L., *Ideologia e filosofia*, Atti del Congreso di Gallarate, Brescia, 1967, p. 21.

4. BAECHLER, J., Prefacio a COCHIN, A., *L'esprit du jacobinisme*, P.U.F., París, 1979, p. 11.

5. Una exposición de este tema puede verse en: HERVADA, J., *Historia de la ciencia del Derecho Natural*, Eunsa, Pamplona, 1987, pp. 281 y ss.

rista hacia el derecho positivo, que privilegia la eficacia y el resultado y que hace posible acuñar la expresión, a simple vista contradictoria, de «despotismo ilustrado». Sin embargo, el pensamiento ilustrado se rebela pronto frente al absolutismo regio, vigente en muchos países europeos. Una de las obras más influyentes en este aspecto fue *El espíritu de las leyes* (1748) de Montesquieu, donde propone la tesis de la división de poderes, que se hará clásica. Fruto de las nuevas ideas y de la mano de un movimiento social que va tomando cuerpo a lo largo del siglo, se va imponiendo el concepto de soberanía popular y, merced a la influencia inglesa, cobra fuerza la teoría del parlamentarismo y de la representación popular, que triunfarán en el siglo siguiente. Puede decirse, por tanto, que el espíritu ilustrado colabora decisivamente en la difusión del liberalismo político, preludiado por Locke. A esto se une el interés creciente por la economía y el impulso teórico que recibe esta ciencia, como una necesidad de afrontar los retos planteados por la revolución industrial y el auge del comercio. De esta manera, el liberalismo político se completa con un liberalismo económico, lo cual dará lugar a la aparición de la economía política como ciencia autónoma separada de la política.

Esta rápida e incompleta exposición de algunas de las características del período Ilustrado podría dar la impresión de un desarrollo pacífico y armonioso de los principios ilustrados. Sin embargo, hay que tener en cuanta que esta época no es ajena a rupturas y planteamientos contrarios. Así, por ejemplo, no resulta fácil conciliar las tesis liberales que se imponen en la política con el radicalismo de algunas propuestas –como las del jacobinismo de la etapa revolucionaria–, que también aspiran a ser derivaciones del auténtico espíritu ilustrado[6]. En el terreno de las costumbres, esta contradicción se expresa en la vigencia tanto del inmoralismo como de un moralismo a ultranza. Por un lado, la moral se declara independiente de la religión y triunfa la idea de una moral laica, que en muchos casos se reduce a un conjunto de normas de comportamiento social compatibles con un libertinismo en la conducta individual, alabado –según la célebre sentencia de Mandeville: «vicios privados, virtudes públicas»– como verdadero motor del progreso social. El interés egoísta proclamado por el individualismo liberal convive con un vago sentimiento de fraternidad universal y con una moral que predica la austeridad y enlaza con los estoicos. La tolerancia convive con el rigorismo, la moral del sentimiento con la que

6. Cfr. MORNET, D., *El pensamiento francés en el siglo XVIII. (Trasfondo intelectual de la Revolución Francesa)*, Ed. Encuentro, Madrid, 1988.

se fundamenta en la razón y, por encima de todo ello, se manifiesta una actitud irónica, a veces incluso cínica, como en Voltaire. Además, en contra de lo que a primera vista pudiera parecer, el severo moralismo se encuentra en aquellos autores que en su actuación política apuestan por la ruptura del orden establecido y son abiertamente revolucionarios: nada más riguroso y extremo que el moralismo de un Robespierre, por ejemplo. Como veremos, es sin embargo en Inglaterra donde el debate en torno a la moral adquiere un mayor relieve y pasa de aquí al continente[7].

2. LA NOCIÓN DE «PROGRESO» Y EL SURGIMIENTO DE LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

Hasta aquí se ha intentado exponer, aunque de un modo fragmentario y muy general, una visión de esa época compleja, a veces contradictoria, pero sin lugar a dudas interesantísima que es la Ilustración. Podría –o más bien debería– hacerse referencia a otros elementos y rasgos configuradores: las ideas estéticas y la fundación de la estética como ciencia autónoma, el neoclasicismo imperante en el arte, la definitiva consolidación de las lenguas modernas, los nuevos rumbos de la novela y de la literatura en general, la aparición de nuevas formas de devoción y religiosidad popular en el seno de las diversas confesiones, el avance de las aplicaciones técnicas, los nuevos descubrimientos científicos, el protagonismo que comienza a tener la mujer en algunos ámbitos, la constitución de la burguesía como clase dirigente y el asentamiento del capitalismo, etc. No es posible, en los estrechos límites de estas páginas, tratar todos estos temas, pero no puede darse por terminado esta sumaria exposición del espíritu ilustrado sin hacer alguna referencia a la idea de «progreso», una de las palabras mágicas que parece que bastaría por sí sola para caracterizar esta época[8].

La idea de *progreso* evoca una serie de aspectos unidos a ella, como la confianza en la razón, el optimismo, el predominio del método científico como modelo y paradigma del saber, pero además de todo esto, la

7. P. HAZARD ha expuesto en dos obras –*La crisis de la conciencia europea (1680-1715)* y *El pensamiento europeo en el siglo XVIII* (Alianza, Madrid, 1988)–, una descripción muy viva de las nuevas corrientes de ideas dominantes en el período ilustrado. Será también muy útil consultar la obra de GAY, P., *The Enlightenment: An Interpretation*, A. Knopf, New York, 1969, vol. II.

8. Acerca del desarrollo histórico de la idea de progreso, véase: BURY, J., *La idea de progreso*, Alianza, Madrid, 1971 y NISBET, R., *Historia de la idea de progreso*, Gedisa, Barcelona, 1981.

idea de progreso –y es el aspecto en el que van a centrarse las líneas que siguen– significa una peculiar manera de entender la historia. No debe olvidarse, a este propósito, que el siglo XVIII ve nacer la filosofía de la historia, es decir, la reflexión filosófica acerca de la historia. En contra de la extendida opinión que califica la época ilustrada como ahistórica, lo cierto es que en ella se asiste al descubrimiento de la historia, especialmente por parte de los filósofos.

Ya Bossuet había proporcionado en su *Discurso sobre la historia universal* (1681) una interpretación del curso histórico en clave teológica, inspirada en el providencialismo agustiniano, que no está exenta de un cierto carácter apologético, pues mediante esta obra pretende mostrar a los gobernantes el peso que la religión ha tenido a lo largo de la historia. Al margen de estas y otras características, lo significativo de la tarea acometida por Bossuet, que le merecerá los elogios de Comte en el siglo XIX, es la universalidad de su visión de la historia, que adopta una perspectiva panorámica, y la coordinación racional entre los diversos acontecimientos de acuerdo con un único plan. Estos dos aspectos influirán decisivamente en la actitud con la que la Ilustración afrontará la cuestión.

Años después, un italiano –Giambattista Vico (1668-1744)– vuelve con fuerza sobre la historia y se configura –a juicio de muchos estudiosos– como el verdadero iniciador de la filosofía de la historia[9]. Su obra cumbre es *La Ciencia Nueva*, publicada en 1725. Tanto por su formación autodidacta como por la escasa influencia de su obra en el ambiente filosófico de la época, la aportación de Vico constituye un caso peculiar, pues hasta los primeros años del siglo XX no será reconocida la valía e interés de su pensamiento, que goza ahora de gran actualidad. La afirmación fundamental de Vico es que la historia es comprensible para el hombre, ya que él es el que hace la historia, aunque ésta es también obra de Dios. Al racionalismo opone Vico la necesidad de tener más en cuenta el sentimiento, la fantasía y el ingenio y de reflexionar sobre las capacidades constructivas del hombre. En este sentido, otorga un especial valor a la poesía. En lo que respecta a la historia, su preocupación se centra en buscar principios generales, que le permitan explicar el curso histórico y hacer así de la historia una ciencia con un método propio, que no debe asimilarse al de la matemática o las ciencias de la naturaleza, sino que tiene que respetar la índole peculiar del saber histórico. En este punto reconoce Vico su misión de pionero. Su explicación de la historia se mueve en un doble plano: por un

9. Cfr. CRUZ, J., *Hombre e Historia en Vico*, Eunsa, Pamplona, 1982.

lado, se encuentra lo que él llama *historia ideal eterna* y, por otro, la *historia temporal*. Esta última se ciñe a los acontecimientos históricos concretos, mientras que la historia ideal eterna proporciona la ley general que explica los sucesos históricos, ley que es flexible y que no concierne al contenido de los hechos, sino sólo al modo o manera en que tienen lugar. La filosofía de la historia se ocupa de este último plano y se configura así como una disciplina formal, que atiende a las condiciones en que se manifiestan los acontecimientos. La concepción de Vico está precedida por la idea de Providencia, que ilumina la historia ideal eterna y da a los sucesos particulares su verdadero significado. Su doctrina se completa con la conocida tesis de la sucesión según ciclos (*corsi e ricorsi*) que, sin embargo, no impone una secuencia necesaria y fatal, sino que es compatible con la libertad y responsabilidad del hombre para ser fiel o no al proyecto divino expresado en la historia ideal eterna. Lo peculiar de la teoría de Vico es que, frente a la tesis ilustrada, no propone sin más una dimensión lineal y progresiva de la historia como pura obra de la razón, sino que atiende a otras instancias humanas que, por lo general, fueron reducidas al olvido por el espíritu dominante en el siglo de las luces. Esta característica es una de las principales novedades de la concepción de la historia de Vico y hace que su aportación resulte, en algunos aspectos, de más actualidad que muchas de las teorías posteriores. A pesar de todo, el intento de Vico de dar con una ley universal que haga comprensible el curso histórico supone un precedente, si bien de signo diverso, de la tarea que hizo suya el pensamiento ilustrado y que se traduce en la idea de progreso.

La expresión «filosofía de la historia» aparece por primera vez en 1765, en el título de una obra de Voltaire. En ella –así como en otros escritos suyos donde expone sus consideraciones sobre la historia– pretende leer la historia con espíritu filosófico, lo cual implica abandonar la lectura en clave teológica –cuyo exponente más significativo es el *Discurso sobre la historia universal* de Bossuet–, eliminando lo sobrenatural de los acontecimientos humanos y sustituyéndolo por una visión intraterrena del proceso histórico. Junto a esto, Voltaire no se limita a la descripción y narración de batallas y sucesos políticos y diplomáticos, sino que manifiesta el deseo de tratar de pintar para la posteridad el espíritu de los hombres en cada época, es decir, la historia versa sobre el género humano y los progresos que éste ha realizado a través del tiempo. En su intento late el convencimiento de que hay un «hilo conductor» que recorre la historia y que hace que en ésta las verdades de la razón se vayan imponiendo sobre los

errores mantenidos por la fuerza; semejante lucha concluye con el triunfo definitivo de la razón, instrumento por antonomasia del progreso.

Si en Voltaire no está todavía desarrollada una teoría del progreso, Turgot entiende la dinámica de la historia del género humano sobre la base de la idea del progreso y Fontenelle postula una «historia de la razón» que constituiría la sustancia misma de la historia de la humanidad. Pero es Condorcet en su *Esbozo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, publicado en 1794, el que acomete la tarea de exponer la historia de la humanidad a partir de la idea de progreso. Esta tesis, así como el tono exaltado de algunas páginas de la obra, hacen que en conjunto prevalezca una visión prospectiva, orientada hacia el futuro, que no rechaza la predicción y que le lleva a escribir en la Introducción que la observación de las sociedades humanas a través de las diferentes épocas de su desarrollo –tal es el objeto de la historia para Condorcet– tiene la finalidad de instruirnos «sobre los medios que habremos de emplear para que sea cierto y rápido el ulterior progreso que su naturaleza aún permite esperar». Se trata, por tanto, de una historia «aplicada», que sirve de instrumento para la obtención de los resultados esperados. A lo largo de toda la obra, que se divide en diez épocas, la idea dominante que da valor a cada acontecimiento o hecho histórico es la de progreso. Este se convierte en el auténtico motor de la historia y abarca todas las dimensiones del acontecer humano. Precisamente, lo significativo de la teoría ilustrada del progreso es el carácter de totalidad que adopta esta idea y que la lleva a convertirse en sinónimo de felicidad y verdad. En el capítulo dedicado a la última época de la historia de la humanidad, que versa sobre «los futuros progresos del espíritu humano», Condorcet acomete la empresa de bosquejar el cuadro de los futuros destinos de la especie humana a partir de los resultados de la historia pasada y se pregunta por el mejoramiento general de la especie humana, tanto en lo que respecta a los descubrimientos científicos y artísticos como a los principios morales y el perfeccionamiento de todas sus facultades. A la idea de un límite de las facultades del hombre y, por tanto, de los progresos que puede realizar, Condorcet opone la tesis de un progreso indefinido –o cuyo límite, al menos, se halla muy alejado en el tiempo–, que se apoya en la extensión de la metodología técnica y en la institución de un lenguaje universal de carácter científico –tarea ésta ya intentada por Locke y Leibniz–, que «serviría para llevar sobre todos los objetos que abarca la inteligencia humana un rigor y una precisión que harían fácil el conocimiento de la verdad y casi imposible el error», dando a cada ciencia un carácter tan seguro y estricto como el de

las matemáticas. En su apuesta por el progreso, Condorcet hace suyo el deseo cartesiano de lograr una medicina que acabaría con las enfermedades y prolongaría indefinidamente la vida, lo cual le lleva a preguntarse en las últimas páginas del *Esbozo*: «¿sería absurdo suponer ahora que ese perfeccionamiento de la especie humana debe considerarse como susceptible de un progreso indefinido, que debe llegar un tiempo en que la muerte ya no sea más que el efecto, o bien de accidentes extraordinarios, o bien de la destrucción cada vez más lenta de las fuerzas vitales, y que, en fin, la duración del intervalo medio entre el nacimiento y la destrucción no tenga tampoco término alguno asignable? Indudablemente, el hombre no llegará a ser inmortal, pero la distancia entre el momento en que comienza a vivir y la época normal en que, de un modo natural, sin enfermedad, sin accidente, experimenta la dificultad de ser, ¿no puede aumentar incesantemente?». El progreso es indefinido, porque sabemos que el crecimiento de nuestro conocimiento no debe detenerse. Pero la limitación de nuestros conocimientos actuales hace que ignoremos qué rumbos va a seguir, lo cual ensancha aún más los límites de nuestras esperanzas. La historia se despliega siguiendo la ley del progreso, que es la que da sentido a su entero desarrollo.

Un exponente de la filosofía de la historia de la Ilustración en el ámbito germano es Lessing (1729-1781), quien en *La educación del género humano* (1780), concibe la historia como un proceso que se despliega en tres etapas hacia un futuro cada vez mejor, a través de la educación moral de la humanidad. Tal proceso constituye una progresiva transformación de las verdades reveladas en verdades de razón, y enlaza así con la línea secularizadora característica de la Ilustración, aunque en el caso de Lessing la secularización aparece como la autoanulación de la Revelación, que desemboca en el ejercicio puro de la razón. En la filosofía de Lessing se aprecian elementos misticistas y una no disimulada tendencia hacia el panteísmo. Herder (1744-1803), en cambio, mantiene una polémica con Kant, del que había sido alumno en Königsberg, acerca de la filosofía de la historia, que supone una crítica a la concepción ilustrada y un paso hacia el romanticismo. Rechaza sobre todo el optimismo fiado en la razón, así como la universalización de la idea de progreso y propone una concepción de la historia más variada y plural, en la que se presta más atención a cada cultura y cada pueblo como entidades con peso propio, con su peculiar orden de valores y fases de desarrollo. Por este motivo, se opone Herder a la tesis kantiana de una sociedad cosmopolita, de ámbito universal, y subraya en cambio un mayor atenimiento a lo particular. En la filosofía de

la historia de Herder ocupa un lugar primordial la religión, que es el contenido supremo de la humanidad, su valor más elevado; sin embargo, el concepto que tiene de Dios y de lo divino no afirma claramente la trascendencia de Dios, sino que se aproxima más bien al panteísmo de Spinoza. Este aspecto, así como la emergencia de la idea de pueblo o nación y un cierto historicismo que le lleva a revalorizar épocas que los ilustrados habían sumido en el olvido, como por ejemplo la Edad Media, pueden considerarse como rasgos anti-ilustrados, que permiten incluir a Herder en el movimiento romántico o, al menos, considerarlo como uno de sus precursores.

3. La Ilustración en Inglaterra, Francia y Alemania

Después de haber tratado el concepto de Ilustración y algunas de sus características más significativas, se establece en este apartado una división por áreas geográficas con el fin de presentar un panorama general de las principales peculiaridades y rasgos distintivos que el pensamiento adoptó en los diferentes países, favorecido todo ello por la progresiva acentuación de las diferencias nacionales desde la aparición de la idea moderna de Estado. Ciertamente, no es ésta la única división que puede hacerse; también se acostumbra a exponer el contenido del pensamiento ilustrado según una distribución temática, que permite una mayor puntualización y una caracterización más completa de las diversas líneas de fuerza que internamente lo constituyen. No obstante, tras la caracterización general de la filosofía del «Siglo de las Luces» que se ha hecho más arriba, la división por países –favorecida por la progresiva acentuación de las diferencias nacionales desde la aparición de la idea moderna de Estado– es un complemento adecuado que sirve para subrayar especialmente la doctrina de los principales autores y las corrientes filosóficas más representativas, que es lo que se pretende en estas páginas. Antes de entrar en la exposición sumaria del desarrollo de la Ilustración, es necesario justificar el orden de precedencia adoptado. En primer lugar, se considera la Ilustración inglesa, porque es en Inglaterra donde ésta surge, pasando de aquí a Francia, donde adquiere una gran difusión, de manera que, por lo general, se tiende a considerar como un fenómeno predominantemente

francés. La Ilustración alemana cierra el ciclo y anuncia el advenimiento del romanticismo, movimiento cultural que halla en el ámbito germano su principal fuerza y desarrollo. Este orden, como resulta evidente, no es estrictamente cronológico, pues el siglo escaso que abarca el período ilustrado impone una contemporaneidad entre algunos autores. Se dedica un epígrafe a la filosofía de Rousseau, no sólo por la especial relevancia que tiene, sino también debido a la dificultad que plantea incluirla bajo el rótulo general de la Ilustración, sin más matizaciones.

Por último, puede afirmarse en sentido muy amplio –y siguiendo, entre otros, a Hegel– que en Alemania la Ilustración estuvo al lado de la teología; en Francia tomó en seguida una dirección contraria a la religión y en Inglaterra se inclina hacia la racionalización de la fe, acompañada de una reflexión sobre la moral. Con todas las reservas que deben hacerse a una caracterización tan general, si hubiera que designar un rasgo diferenciador que el pensamiento ilustrado adopta en cada uno de los países en que alcanza un mayor relieve, hablaríamos de irreligiosidad en Francia, de moralismo en Inglaterra y de teologismo, no exento de cierto misticismo, en la Ilustración alemana.

a) *Inglaterra*

La aparición de la Ilustración inglesa no puede entenderse sin la influencia de Locke y Newton, en quienes se encuentran ya los principales temas del pensamiento ilustrado. Tanto uno como otro contribuyen al derrumbamiento de la metafísica y dan un valor considerable –especialmente en el caso de Newton– al atenimiento a lo concreto y experimentable. Influido por el orden y simplicidad cartesianos, Newton renuncia a las explicaciones últimas según causas, que no son verificables, y las sustituye por descripciones de los fenómenos, que aspira a ordenar según leyes. En esta actitud se aprecia también la huella del pensamiento empirista, que subraya la limitación del entendimiento y reduce su ámbito de aplicación, que, en contrapartida, se complementa con una ampliación del campo reservado a la fe y a la opinión. Locke y Newton se ocupan en sus obras del tema de Dios y de la religión, influyendo decisivamente en el triunfo de la mentalidad deísta; así, Newton da lugar a una concepción del mundo autosuficiente, regido por principios mecánicos, y Locke, aun

admitiendo la existencia de Dios como algo incontrovertible, se esfuerza en hacer razonable la religión cristiana y borrar así la distinción entre lo natural y lo sobrenatural, hasta el punto de entender la revelación sobrenatural como una revelación natural ampliada. La contribución de Locke al pensamiento ilustrado se basa también en su teoría de la tolerancia, actitud que será enarbolada como uno de los signos distintivos de la nueva mentalidad y que influirá notablemente en la filosofía moral y política.

Entre los caracteres más significativos de la ilustración inglesa, destacan dos aspectos que están además en estrecha conexión: la filosofía de la religión –con el deísmo y el auge de la religión natural– y la filosofía moral. A la polémica acerca del deísmo se ha aludido ya más arriba, por lo que nos limitaremos aquí al tema de la filosofía moral.

Shaftesbury (1671-1713) es uno de los autores más representativos de la filosofía moral inglesa de la época. Su doctrina admite la benevolencia altruista como algo natural, no forzado por el miedo y la coacción, según pretendía Hobbes. Frente al cálculo frío y racionalista de éste, Shaftesbury sostiene que poseemos una especie de instinto o sentido moral –de modo análogo al sentido estético– mediante el cual captamos las cualidades y valores morales y distinguimos el bien del mal. El principio de la moralidad es, pues, algo inmanente que nos permite captar intuitivamente, de modo inmediato, su objeto. La ética de Shaftesbury se muestra optimista y tolerante, aspectos éstos que son facilitados por el relativismo y una cierta ambigüedad de fondo en lo que respecta al bien moral, que hace posible entenderlo, a juzgar por algunos textos, en términos de interés. Esta característica influirá en autores posteriores, como Tucker o Paley, que se inclinan por una concepción utilitarista de la ética, aunque –sobre todo en el caso de Paley– se trata de un utilitarismo teológico, y encontrará su punto culminante en las teorías que más tarde propondrán J. Bentham y J. Mills. Otro rasgo peculiar de la filosofía moral de Shaftesbury, que enlaza con la cuestión religiosa, es su autonomía e independencia de toda instancia trascendente. La moral, para él, no depende de la religión, al menos de la religión positiva, aunque una auténtica moral reclama una veneración religiosa. Admite la idea de Dios y la fe en él, pero no como fundamento último de la moralidad; en este punto se aprecia el alcance de las tesis deístas aplicadas a la ética. Shaftesbury contribuye decisivamente al auge de la especulación en torno a la figura del «ateo virtuoso» o «santo laico», que posteriormente cristalizará en las exposiciones más sistemáticas de la denominada ética civil o moral laica, pese a que él no la entendía como

ausencia o rechazo de la religión, sino más bien como una naturalización de ésta, hasta convertirse en una religión del sentido común.

Después de Shaftesbury, Hutcheson (1694-1747), profesor de la Universidad de Glasgow, emprende la tarea de continuar y sistematizar el pensamiento de aquél, especialmente su tesis del «sentido moral». Se encuentran, no obstante, diferencias entre uno y otro autor; así por ejemplo, Hutcheson rompe la estrecha relación que Shaftesbury había establecido entre sentido moral y sentido estético y los considera como dos aspectos distintos del sentido interno, cada uno con su objeto propio, que, en el caso del sentido moral, es la benevolencia, es decir, el placer que percibimos en las acciones buenas de los demás, que nos llevan a amar a quienes las realizan. En la doctrina de Hutcheson está implicada, de modo aún más claro que en Shaftesbury, una tendencia utilitarista ligada al cierto placer que sentimos en la contemplación de las buenas acciones y, sobre todo, a su convencimiento de que la excelencia moral de una acción es proporcionada al número de personas al que concede una mayor cantidad posible de felicidad. Tanto Hutcheson como Shaftesbury se oponen al egoísmo individualista sostenido por Hobbes y subrayan, en cambio, la dimensión altruista y social del hombre.

Butler (1692-1752), por su parte, pretende solventar algunas de las insuficiencias de las teorías del sentido moral y de la religión racional. Al optimismo un tanto ingenuo de esta última, opone la realidad del misterio y una mayor conciencia de los límites de nuestro entendimiento, que nos lleva a reconocer que no podemos comprender las obras de Dios en su profundidad última. Por otro lado, advierte de la unilateralidad de la tesis del sentido moral de Shaftesbury y Hutcheson; éstos, como hemos visto, conciben la facultad de captar el bien como un instinto innato e inmediato. Butler recuerda, a este respecto, que hay un principio superior de reflexión, la conciencia, que juzga la bondad de las acciones, pero se muestra ambiguo a la hora de señalar la naturaleza de la conciencia.

Un significado diferente tiene la filosofía de Mandeville (1670-1733), quien se ha hecho célebre por su conocida «Fábula de las abejas», donde mantiene la tesis, de inspiración hobbesiana, de que los vicios privados contribuyen a la felicidad pública. Mandeville se opone a la filosofía altruista de Shaftesbury al afirmar que el auténtico motor de la acción social es el vicio y la búsqueda exclusiva del placer e interés propio. Esta tesis, que constituye una acusada manifestación de cinismo, es expuesta por su autor en forma de fábula, en la que con tono irónico y desenfadado critica

ásperamente algunos aspectos de la sociedad. Mandeville describe una sociedad en la que la virtud ha trabado amistad con el vicio y donde imperan la vanidad, el lujo, la envidia, etc.; pero tales vicios resultan, a la postre, beneficiosos, pues ayudan al florecimiento de las artes y el comercio, que progresan merced a la astucia y hacen que incluso los más perezosos contribuyan de este modo al bien común, que en Mandeville se identifica con el bienestar económico. Cuando, ante esta situación, comienzan a elevarse quejas y a invocarse la justicia y la virtud, la sociedad disminuye drásticamente su bienestar: la virtud y la honradez acabarán con la ambición y el deseo, pero esto supuso también el triunfo de la pobreza. El vicio, en suma, favorece los impulsos naturales del hombre y es así un valor positivo que incrementa la riqueza, mientras que la virtud, tal como Mandeville la entiende, se opone al impulso natural y conduce a un estancamiento social.

Por último, una corriente filosófica, esta vez en el ámbito de la teoría del conocimiento, que alcanzó cierto peso en Gran Bretaña durante el siglo XVIII es la llamada escuela escocesa del sentido común, que se constituye en torno a la figura de Reid (1710-1796). Su principal objetivo es contrarrestar el escepticismo de Hume, que consideraba demoledor. La tesis de Reid se fundamenta, por un lado, en el método de la observación y el experimento y, por otro, en una filosofía del conocimiento que rehabilita el realismo frente a las teorías de las ideas de los principales autores empiristas y hace hincapié en el valor que ha de concederse al sentido común como medio para captar los principios primeros, tanto en el orden teórico como en el práctico.

b) *Francia*

Francia es, sin duda, el país donde la Ilustración adquiere una mayor difusión, debido sobre todo a la publicación de la *Enciclopedia* a partir de 1751. Además de Diderot y d'Alambert, verdaderos promotores de la obra, contribuyen con artículos hombres como Helvetius, d'Holbach, Condorcet, Condillac, Voltaire e incluso Rousseau, aunque muchos de los artículos proceden de autores que hoy nos resultan casi desconocidos. La Enciclopedia es una obra desigual, que no en todas las voces obedece a las ideas inspiradoras enunciadas por d'Alambert en el «Discurso preliminar»

y sobre todo por Diderot en el artículo correspondiente a la voz «Enciclopedia». En resumen, puede decirse –con palabras de Diderot en la voz citada– que sus autores aspiran a «reunir los conocimientos esparcidos por la superficie de la tierra, exponer un sistema general a los hombres con los que vivimos y transmitirlo a los que vendrán después de nosotros, a fin de que los trabajos de los siglos pasados no sean inútiles para los siglos que les vayan a suceder y nuestros descendientes lleguen a ser más instruidos y, al mismo tiempo, más virtuosos y felices y para que no muramos sin habernos hecho dignos del género humano». En definitiva, se trata de provocar una revolución en los espíritus y en el carácter nacional, influir decisivamente en la historia y cambiar la forma común de pensar; por eso, la *Enciclopedia* –afirma satisfecho Diderot– sólo puede ser obra de un *siglo filosófico*, provisto de una gran osadía intelectual, que sea capaz de «examinarlo todo, de removerlo todo sin excepción y sin escrúpulo (…). Hay que desembarazarse de las viejas puerilidades, derribar las barreras que no tienen ya sentido alguno para la razón, devolver a las Ciencias y a las Artes una libertad que les es tan necesaria». En esta ambiciosa tarea, la naturaleza y la razón recuperan sus derechos perdidos. Queda así delineado, a grandes rasgos, el proyecto de la *Enciclopedia*, que se amplía hasta convertirse en el verdadero proyecto ilustrado del que aquélla es su mejor instrumento.

A lo largo del siglo XVIII son varias las corrientes filosóficas que se desarrollan en Francia y que, aun inscribiéndose todas ellas en el marco del pensamiento ilustrado, presentan peculiaridades que permiten diferenciarlas, a la vez que manifiestan una comunidad de fondo en lo que se refiere a la actitud y a los intereses filosóficos predominantes en la época. Así, por ejemplo, la influencia de la filosofía empirista anglosajona, especialmente la de Newton y Locke, va creando un ambiente intelectual que se caracteriza por un talante que podríamos denominar anti-metafísico, que incide en el atenimiento a lo observable y positivo y desconfía de muchas de las nociones y categorías de pensamiento habituales en la filosofía anterior.

En esta línea se inscribe el sensimo de Condillac (1714-1780), quien publica en 1754 el *Tratado de las sensaciones*. En esta obra va más allá del planteamiento de Locke y sostiene que toda la vida cognoscitiva y psíquica del hombre procede de la sensación; no hay, pues, ideas de reflexión, como pretendía Locke. La sensación es la materia básica de las operaciones del hombre, mediante diversas transformaciones; así, el deseo, la reflexión, las pasiones, el juicio, no son más que sensaciones transfor-

madas. A partir de las sensaciones que percibimos por medio de los sentidos externos, pretende Condillac reconstruir la vida consciente del hombre, demostrando de este modo que desde un solo sentido se puede llegar a todas las facultades del alma, que derivan de la sensación. Condillac hace compatible la tesis sensista con el reconocimiento de la dimensión espiritual del hombre, que le lleva a admitir la inmortalidad del alma y también la demostrabilidad de la existencia de Dios, con lo cual no se le puede calificar de materialista, aunque resulta ciertamente difícil comprender cómo estas nociones, así como la de la libertad –a la que también se refiere en su obra– son congruentes con los principios fundamentales de su sistema.

En la época ilustrada sí se encuentra una corriente filosófica que defiende explícitamente el materialismo, cuyos principales representantes con La Mettrie (1709-1751), d'Holbach (1723-1789) y Helvetius (1715-1771). Los tres postulan un materialismo que en cada uno adquiere rasgos peculiares. Así, La Mettrie es conocido por su obra, publicada en 1784, *El hombre máquina*, en la que afirma que el hombre no es superior a los animales y ha de concebirse como una simple máquina en la que todas las conexiones se explican según principios materiales. El barón d'Holbach mantiene en una de sus obras –*El sistema de la naturaleza*– que el hombre es obra de la naturaleza, a la que está sometido sin poder superar los límites del mundo sensible. Todas las acciones del hombre, incluso las de carácter individual, son en realidad acciones físicas, naturales. La idea de Dios es un invento del hombre con la que pretende suplir su ignorancia respecto de la naturaleza; lo que tiene que hacer es abandonar todas las ideas religiosas, que sólo producen en él vanos fantasmas, y dirigirse sólo a la naturaleza. Por último, Helvetius expone en su obra *Del Espíritu* una teoría de las ideas basadas en la sensación. En su teoría ética admite que el interés es el criterio que establece la división de las acciones en buenas y malas. Todos estos autores hacen profesión de ateísmo.

En el ámbito del pensamiento francés se encuentra también una tradición deísta, que se opone tanto a la religión positiva, que considera supersticiosa, como al ateísmo. Dentro de esta corriente destaca de modo especial Voltaire, quien afirma que la proposición «Dios existe» es una de las cosas más verosímiles que el hombre puede pensar. Ahora bien, tras esta afirmación y con ocasión del terremoto de Lisboa, que tuvo lugar en 1755, Voltaire se topa con el problema de la existencia del mal, que resulta inexplicable y constituye un escándalo para la razón. A lo largo de sus obras se aprecian algunos cambios en su postura acerca de las relaciones

de Dios con el mundo. Así, para justificar a Dios y no imputarle el mal en el mundo, hace del mal algo necesario e inseparable del mundo, el cual es asimismo necesario, de manera que Dios no ha podido no producirlo y no es, por tanto, responsable de él. Sin embargo, en semejante planteamiento queda rebajada la noción de Dios, pues se limita su libertad y omnipotencia y se aboca así a un concepto de Dios de tipo deísta, centrado casi exclusivamente en la función de iniciador y ordenador del universo, pero de cuya esencia y atributos apenas podemos conocer nada. En su concepción de la libertad humana, Voltaire modifica su opinión inicial y se inclina en sus últimas obras por una visión pesimista y estoica presidida por el fatalismo: la idea de una voluntad libre es algo absurdo que prescinde de la noción de razón suficiente, según la cual toda acción es debida en último extremo a una determinación que viene dada en forma de atracción sensible, a la que el hombre no puede resistirse.

En este rápido recorrido por los representantes más sobresalientes de la Ilustración francesa, es preciso hacer mención de un autor como Montesquieu (1689-1755), quien ocupa un lugar de primer orden por su teoría política, contenida en su mayor parte en *El espíritu de las leyes*, publicada en 1748. Montesquieu, que también es autor de obras históricas, se caracteriza por el acopio de datos y el empeño con que indaga en los acontecimientos, buscando sus causas en el orden político y moral y desconfiando de las explicaciones que recurren con excesiva facilidad al azar. En su obra cumbre aspira a mostrar que las instituciones y organismos políticos obedecen a unas leyes y estructuras que permanecen ocultas tras los acontecimientos políticos y sociales, pero que son las que en realidad articulan la conexión entre esos hechos que a simple vista parecen heterogéneos. Esta actitud explica que Montesquieu se interese menos por la índole misma de los sucesos, que son contingentes, y trate de buscar por debajo de ellos, en forma de leyes, las grandes líneas que los constituyen. Una de las consecuencias de esto es su descubrimiento de lo que Cassirer ha denominado los «tipos ideales» históricos, que tendrá indudable interés para el desarrollo de la sociología. Sin embargo, Montesquieu ha destacado sobre todo por su teoría política y, concretamente, por su propuesta de la división de poderes, como medio de salvaguardar la libertad política, evitando que el poder llegue a hacerse despótico. En su idea de la separación de poderes –el legislativo, el ejecutivo y el judicial– afirma haberse inspirado en el modelo de la constitución inglesa y en la teoría política de Locke. Su teoría será uno de los puntos fuertes del constitucionalismo moderno.

c) *Alemania*

El movimiento ilustrado adquiere en Alemania una caracterización muy peculiar que anuncia el peso que, a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, tendrá la filosofía alemana, que alcanzará con Kant y Hegel la época más esplendorosa de su historia.

Entre los temas dominantes que se cultivan en el ámbito germano, destaca la preocupación por el derecho natural y su fundamentación, merced a la tarea de autores como Pufendorf (1632-1694) y Thomasius (1655-1728), a la que ya se ha aludido brevemente más atrás. Nos limitaremos ahora a dos aspectos que quizá son los más significativos del quehacer filosófico de la Ilustración alemana.

En primer lugar, la obra de Christian Wolff (1679-1754), monumental y enciclopédica, que alcanzó una grandísima difusión en la época. La filosofía wolffiana es heredera de Leibniz y, a través de él, de algunas derivaciones de la segunda escolástica, principalmente de la metafísica suareciana, con cuyos elementos construye una vasta sistematización del saber filosófico, que aspira a ser completa. A él se debe la fijación de muchos términos que pasaron a engrosar el vocabulario filosófico y la difusión de una metodología escolástica centrada en las definiciones, que sigue un procedimiento deductivo lleno de divisiones y distinciones, que tendrá continuadores en los siglos siguientes. Wolff es el exponente más acabado de esa filosofía que Kant denominará dogmática, porque procede con conceptos *a priori*, al margen de la realidad y la existencia. Lo más característico de la tarea de Wolff, que da una idea de ese espíritu sistemático, es su clasificación de las ciencias, que divide en *ciencias racionales* y *ciencias empíricas*, cada una de las cuales tiene, a su vez, un aspecto teórico y otro práctico. El sistema total de las ciencias está introducido por una lógica basada en el principio de contradicción y en el de razón suficiente, que constituye el sustrato formal común a todas las ciencias. Pero precisamente debido a este logicismo formal, su intento no pasa de ser un constructo racional que no tiene en cuenta el alcance y objeto propio de cada una de las ciencias y resulta, a la postre, artificioso. En su afán de totalidad, Wolff no duda en subordinar la fe a las exigencias de la razón, lo que le valió la animadversión de muchos teólogos pietistas, aunque en su propósito no hay que buscar animadversiones religiosas, sino que es debido a un modo de actuar presidido por una confianza y optimismo grandes en las capacidades de la razón humana. La amplitud del

proyecto wolffiano y el racionalismo que lo caracteriza quedan bien reflejados en su definición de la filosofía como «la ciencia de todas las cosas posibles, esto es, de cómo y por qué son posibles». En Wolff, por tanto, lo posible tiene una clara precedencia sobre lo real y existente, pues éste no es más que una efectuación de lo posible, un diferente estado o modo de lo mismo.

Otro aspecto que ocupó el interés de los ilustrados alemanes es el relacionado con el saber acerca de Dios y de la religión. Es ésta, como hemos visto, una preocupación común en la época, que en la Ilustración alemana adopta una intensidad especial, que dio lugar a enconadas disputas teológicas entre la ortodoxia protestante, favorecida por el auge del pietismo, y algunos filósofos partidarios de un deísmo que acabará por desembocar en afirmaciones de abierto ateísmo. Reimarus (1694-1768) y Mendelssohn (1733-1811), son dos de los representantes más afamados de la corriente deísta. El primero entiende el mundo mismo como autorrevelación divina y niega toda religión revelada, así como la validez de los milagros. La única religión es la religión racional, que es la enseñada por Cristo, de la que es preciso sin embargo suprimir todo lo que no es estrictamente moral. Hay en él un claro rechazo de los dogmas, así como de toda la dimensión histórica de la Sagrada Escritura; la religión de la razón es, pues, una religión sin fe. Mendelssohn se centra sobre todo en la cuestión de la libertad de conciencia y su conflicto con la religión del Estado y aboga por la tolerancia religiosa, basada en la separación entre la sociedad religiosa y la sociedad política, como dos instituciones que se apoyan en principios diferentes.

Entre los ilustrados alemanes, Lessing (1729-1781) brilla con fulgor propio y anuncia el auge que la literatura alemana alcanzará con el movimiento romántico, su auténtica edad de oro. Lessing destaca por su teoría estética, que continúa y profundiza la de Baumgarten y se centra en la especificidad de cada una de las bellas artes. Así, en *Laocoonte o las fronteras de la poesía* expone la diferencia entre pintura y poesía, convencido de que la estética tiene como finalidad expresar la belleza y posee una lógica propia, sin que quepa reducirla a las categorías de la razón teórica ni científica. La estética de Lessing influyó notablemente en la obra de Goethe. Otro tema que atrajo el interés de Lessing fue el religioso, que le llevó a intervenir en algunas de las disputas teológicas de su tiempo. Lessing, que conocía las tesis deístas a través de Reimarus, entiende el cristianismo como una etapa necesaria de la evolución del género humano, que, sin embargo, no debe considerarse como fruto de una revelación. En

este sentido, distingue entre la religión de Cristo, que es la que Cristo mismo reconoció y practicó y que todo el mundo debe tener en común con Él, y la religión cristiana, que hace de Cristo algo más que un hombre y le convierte en objeto de adoración. Para Lessing, Cristo es un modelo antropológico que debe ser imitado, pero cuya divinidad no admite. En una de sus obras más conocidas –*La educación del género humano*– señala Lessing cómo este proceso de educación de la humanidad tiene por objeto hacer que las verdades reveladas se conviertan en verdades de razón: la religión que Lessing pretende preservar es la religión natural, que se resume en reconocer un Dios e intentar formarse de Él los conocimientos más dignos, para tomarlos en consideración en nuestras acciones y pensamientos. Así las cosas, todas las religiones reveladas o positivas son igualmente verdaderas e igualmente falsas y serán mejores cuantas menos prescripciones y convencionalismos añadan al concepto de religión natural. Su rechazo de la historicidad de lo relatado en los Evangelios y las afirmaciones próximas al panteísmo de inspiración spinozista de algunos de sus escritos, constituyen el fondo de muchas de las polémicas en que se vio envuelto a lo largo de su vida; tal actitud, por otro lado, manifiesta esa sincera aspiración a lo divino presente en todas sus obras, que le da en algunos casos un tono místico.

4. La filosofía de J. J. Rousseau (1712-1778)

La obra de Jean-Jacques Rousseau, aunque se desarrolla totalmente en el siglo XVIII, posee unas peculiaridades que hacen que no pueda adscribirse sin más al movimiento ilustrado, hasta el punto de que no raramente se ha llegado a hablar de Rousseau como de un anti-ilustrado[10].

Nacido en Ginebra en 1712, a lo largo de su vida desempeñó oficios muy diversos y llevó una existencia muy ajetreada entre Annecy, París y Ginebra, principalmente. En París entró en contacto con Diderot y colaboró con algún artículo en la *Enciclopedia*, pero pronto rompió con los

10. Sobre la filosofía de Rousseau pueden consultarse las siguientes obras: Starobinski, J., *J. J. Rousseau: La transparencia y el obstáculo*, Taurus, Madrid, 1983; Moreau, J., *Rousseau y la fundamentación de la democracia*, Espasa-Calpe, Madrid, 1977; Grimsley, R., *La filosofía de Rousseau*, Alianza, Madrid, 1977.

enciclopedistas. Su formación refleja un acusado autodidactismo y en sus obras se aprecia un espíritu aristocrático y muy sensible, no exento de desequilibrios. Al acceder a sus escritos, hay que tener en cuenta que no se puede buscar en ellos la exposición neutral y objetiva de unos principios filosóficos, sino que en todo momento hay que ver a través de ellos al hombre Jean-Jacques, que entra en diálogo consigo mismo y deja traslucir sus dudas y dramas interiores. Entre sus obras principales destacan: el *Discurso sobre las artes y las ciencias* (1750), que le valió el primer premio del concurso convocado por la Academia de Dijon y el *Discurso sobre el origen y el fundamento de la desigualdad entre los hombres*, de 1758. En torno a 1762 vio la luz su primera novela filosófica, *La nueva Eloísa*, así como otras dos obras, que son quizá las más conocidas: *Sobre el Contrato Social*, donde trata del origen de la sociedad, y el *Emilio*, novela filosófica acerca de la educación. Posteriormente aparecieron otras obras suyas, como las *Confesiones* y las *Ensoñaciones de un paseante solitario*, de carácter autobiográfico y el *Ensayo sobre el origen de las lenguas*.

En sus dos primeros *Discursos* expone Rousseau lo que constituirá el núcleo de sus preocupaciones filosóficas: la convicción de que el hombre, bueno por naturaleza, se ha corrompido merced al desarrollo de las ciencias y de las artes, que son las causantes de esa desigualdad entre los hombres que se da en la sociedad civilizada. La perfección y progreso a los que ha llegado la cultura humana en su aspecto científico y artístico han provocado, sin embargo, una corrupción de nuestras almas, afirma con nostalgia. Con el agravante, además, de que las ciencias, debido al prestigio de que gozan, dan a nuestros vicios un color agradable, un cierto aire honesto, y nos impiden reconocer la maltrecha situación en que nos encontramos. En una frase lapidaria del *Emilio* expresa Rousseau el motivo: «todo es perfecto al salir de las manos del hacedor de todas las cosas; todo degenera entre las manos del hombre». Ahora bien, ¿dónde reside el origen de esa corrupción a la que se ha visto abocado el hombre? En el orden social, responde. El origen de la maldad del hombre no se encuentra en su naturaleza, sino que procede de la sociedad.

Una vez realizado el diagnóstico, lleva a cabo en el segundo *Discurso* una reconstrucción de las diversas etapas por las que ha pasado la especie humana, hasta llegar a la situación actual. Comienza describiendo al hombre positivo, que vivía en un estado natural en el que no había artes, ni educación, ni relaciones sociales; es lo que llama el «hombre de la naturaleza», que no entiende como algo que haya existido realmente, sino

como una categoría teórica que sirve como hipótesis de trabajo para dar razón del posterior desarrollado de la especie humana. El hombre en estado de naturaleza es un hombre que no ha entrado aún en la historia y vive en contacto inmediato con la naturaleza, que le proporciona la satisfacción de sus necesidades más perentorias, limitadas al ámbito físico. Es un hombre irreflexivo, cuyos deseos no van más allá de sus necesidades, que se guía por el sentimiento y se encuentra en un estado de feliz ignorancia respecto a los secretos que la naturaleza le oculta, secretos que son sobre todo males de los que la naturaleza le preserva. Todo esto le permite llevar una vida feliz y despreocupada, caracterizada por una gran tranquilidad de espíritu y volcada hacia su existencia actual y su propia conservación: vive en la inmediatez. En semejante estado, el hombre no puede ser considerado como un ser social, sino más bien asocial. En este punto, Rousseau se opone tanto a la vieja tesis aristotélica que mantenía la sociabilidad natural del hombre, como a la idea de Hobbes, según el cual el estado de naturaleza constituía una situación de guerra de todos contra todos, en la que el hombre era el mayor enemigo del hombre. Rousseau, por el contrario, afirma que el hombre de la naturaleza lleva una vida individual, aislada, que no le enfrenta necesariamente con el resto de sus semejantes –los conflictos, si se producen, acaban en seguida–, pues carece de pasiones y desconoce la noción de propiedad. Al tratarse de una criatura puramente instintiva, no posee atributos morales e intelectuales y sólo se halla revestido de una piedad o compasión, que es un sentimiento natural que le lleva a sentir una repugnancia innata ante el sufrimiento de sus iguales. Esta piedad es la que modera el sentimiento del amor propio y contribuye así a la pervivencia de la especie, evitando un desenfrenado individualismo que acabaría por eliminarla. En resumen, se trata de un estado en el que impera la igualdad.

Ahora bien, ese estado, si existió alguna vez, se ha perdido; la historia de la humanidad, pues el estado de naturaleza es previo a la historia, aparece entonces como el desarrollo progresivo de la desigualdad moral o política que va introduciéndose en la especie humana y que confluye en la noción de «hombre del hombre» como opuesto al «hombre de la naturaleza». La propiedad, la riqueza, el lujo, despiertan en el hombre unas apetencias de las que carecía en el estado de naturaleza; la vanidad es la que da lugar a las nuevas necesidades que busca satisfacer el hombre artificial. El despliegue en que consiste la dimensión histórica del hombre, es decir, su salida del estado de naturaleza, se basa en la perfectibilidad, cualidad innata en el hombre que había permanecido adormecida. El per-

feccionamiento de las cualidades humanas es, por tanto, la causa de la desigualdad moral y política; pero, por otro lado, esa perfectibilidad es la que distingue al hombre del animal y muestra su superioridad sobre él, debida a la capacidad de reflexión. No obstante, la reflexión –señala en un texto–, es un estado *contra natura*, ya que aleja al hombre de su propia naturaleza y le divide interiormente. En este punto, sale a relucir una vez más la tensión inestable que le lleva, por un lado, a reconocer la bondad en sí que la ciencia y el arte, tomados abstractamente, tienen y, al mismo tiempo, a insistir en los efectos nocivos que el cultivo del saber produce, en forma de intriga, avaricia, orgullo, etc. Por todo ello, Rousseau piensa que la ciencia, sublime y hermosa como es, no está hecha para el hombre, debido al espíritu limitado que éste posee y que le lleva a desvirtuarla. En el fondo del problema se encuentra el conflicto entre razón y pasión, objetividad y subjetividad, que recorre la entera obra de Rousseau sin hallar una solución satisfactoria.

En la filosofía de Rousseau hay una nostalgia de fondo de la que no se puede prescindir y que, al constituir un elemento de carácter psicológico, dificulta la comprensión de su pensamiento, o dicho de otro modo, perturba su posible desarrollo en clave objetiva, de manera que hay que afrontarla como un conflicto indefinido en el que se atiende a uno u otro extremo, sin aspirar a la conciliación. Rousseau querría preservar la imagen idílica de un estado de naturaleza que, como él mismo reconoce, «ya no existe, que quizá nunca existió, que probablemente no existirá jamás» y que tiene como principal rasgo distintivo la *ignorancia*; pero no una ignorancia feroz y brutal que aproxima el hombre al animal, sino una ignorancia razonable, que consiste en limitar la propia curiosidad al ámbito de las facultades que se poseen. Sin embargo, resultaría a todas luces imposible y carente de sentido preservar lo que no se da y por esta razón, en la situación actual del hombre civilizado, que vive en sociedad, de lo que se trata es de ayudarle a salir de la situación de postración y perversidad en que se encuentra. Y eso es posible gracias a su perfectibilidad, es decir, al cultivo de las ciencias y las artes que son, a un tiempo, los causantes de sus males y su remedio.

¿Cuál es entonces el camino que debe emprenderse para reparar la dañada situación del hombre? A veces, en Rousseau prevalece la desesperanza, que le lleva a describir la simplicidad de ese estado de naturaleza –o, en su defecto, el estado en que se hallan los pueblos más primitivos y menos desarrollados– como una hermosa orilla hacia la que volvemos los ojos de continuo con la pesadumbre de ver cómo nos alejamos de ella. No

obstante, en otros textos se muestra más optimista y confía en la posibilidad de reconciliar naturaleza y cultura, por mediación de la virtud y de la actuación concordante del poder político y la ciencia. Lo que Rousseau propone es una regeneración del hombre tomando como modelo la situación originaria que constituye el estado de naturaleza. Es consciente de que no podrá volver a ese estado primitivo, porque, además de que no lo considera como algo real existente, incluso en el caso de que así fuera, no se puede retroceder en la historia, pero sí aspira al menos a un «nuevo estado de naturaleza», distinto del primero, en el que la cultura repare, mediante su propio perfeccionamiento, lo que dañó y se reconcilie con la naturaleza. Rousseau propone una reforma, este es el aspecto positivo de su teoría, que deje así de ser un puro lamento transido de nostalgia.

Este proyecto de reforma es abordado por Rousseau en dos de sus obras más conocidas –el *Contrato Social* y el *Emilio*, a las que puede añadirse también *La nueva Eloísa*– y adopta una triple dimensión: educativa, política y religiosa.

El *Emilio* se ocupa del aspecto propiamente educativo; en él expone Rousseau un método pedagógico que aspira a formar al hombre de acuerdo con su auténtico ser natural, con el fin de evitar la corrupción que la entrada en sociedad lleva consigo. En esta obra se atiende al hombre considerado como ser individual con el fin de proporcionarle todo aquello que necesitará al llegar a la madurez y entrar a formar parte del tejido social. La educación consiste, por tanto, en la tarea lenta y gradual que hace posible el ejercicio de las capacidades que el hombre ha recibido de la naturaleza, es decir, le pone en condiciones de aprender a vivir.

Uno de los aspectos más significativos del sistema pedagógico rousseauniano, que le diferencia de los métodos más comunes, es la necesidad que ve de alejar al niño de su entorno familiar y social y de proporcionarle un preceptor que le guíe a lo largo del itinerario en que consiste el proceso educativo, que se desarrolla en cinco etapas. Asimismo, para facilitar que su educación sea auténticamente «natural», propone sacar al niño del ambiente cerrado y corrupto de las ciudades y llevarle al campo; de esta manera, Emilio –el protagonista de la obra– se verá libre de la influencia de la sociedad y podrá desarrollar sus capacidades siguiendo un ritmo acorde con la naturaleza, pues éste es uno de los puntos clave en los que Rousseau cifra el éxito de un método educativo. Las diversas etapas de la educación natural representan un tránsito gradual que respeta los ritmos biológicos y se eleva desde la satisfacción de las necesidades vita-

les más perentorias hasta la educación o formación política, que tiene lugar en la última etapa.

La educación comprende tres ámbitos principales que aparecen según el siguiente orden: formación física, formación moral y formación política o civil. Del conjunto de la obra se deduce el espíritu observador y agudo de Rousseau, que le lleva a hacer apreciaciones muy acertadas, algunas de las cuales le consagran como pionero de la moderna pedagogía. Especial interés tiene su insistencia en que el niño debe ser considerado no como un adulto o un hombre incompleto, sino como un ser en sí mismo, sin juzgar su comportamiento y actitud según parámetros propios de la edad adulta, pues esto supondría hipotecar su felicidad presente con vistas a un futuro que no está garantizado. Se deben respetar, por tanto, las etapas que el niño recorre hasta llegar a la madurez sin trastocar ni introducir en este proceso gradual categorías extrañas: hay que considerar al hombre en el hombre y al niño en el niño, advierte Rousseau.

El proceso en el que consiste la educación se lleva a cabo mediante la experiencia del mundo, que se apoya en primer lugar en los sentidos. El preceptor debe ser en este punto extremadamente cuidadoso para no alterar el proceso mediante discursos y razonamientos, pues tal modo de actuar sólo produce –piensa Rousseau– engaño y confusión. La educación no debe ser demostrativa, sino más bien mostrativa, es decir, se ha de poner al niño en contacto directo con las cosas, pues la sensación y la experiencia son las únicas fuentes de conocimiento de que se dispone en los primeros años de vida; sólo ha de depender de las cosas y no de determinaciones que procedan de la voluntad humana. Los únicos obstáculos y dificultades con los que se tope deben ser naturales y así se conseguirá que poco a poco la libertad se construya a partir de la aceptación de la necesidad.

En lo que respecta a la educación moral e intelectual, el método es semejante: hay que inculcar al niño esas ideas de manera práctica, orientando su interés y atención hacia ellas, pero sin pretender darle razones, que no entiende. En este sentido, la afición por la lectura y otras aficiones intelectuales deben guiarse por el gusto y lo útil, apoyándose lo más posible en la curiosidad natural, pero sin utilizar los libros como medio de enseñanza, porque –a su juicio– sólo enseñan a hablar de lo que no se sabe. La educación se basa, pues, en la imitación y ha de ayudar al educando a formarse las ideas fundamentales a partir de la propia experiencia. Todas estas advertencias y puntualizaciones se resumen en la expresión de «educación negativa», que consiste –en palabras del propio Rousseau– en

preservar al niño del vicio y del error, más que en enseñar la virtud y la verdad. El nuevo método pedagógico tiene ante todo un carácter indirecto.

A partir de los quince años, en que se entra en la adolescencia, es cuando debe dársele a Emilio la educación moral y religiosa, así como la formación adecuada para el matrimonio. Se trata de una etapa crítica en la que tiene lugar lo que Rousseau llama el «segundo nacimiento», pues constituye el verdadero despertar del hombre a la vida. En este momento adquiere relevancia la noción de amor de sí que es, según él, la pasión primitiva a partir de la cual se originan todas las demás. La moralidad no es otra cosa que el desarrollo o despliegue de las pasiones o sentimientos naturales del hombre y su comienzo está señalado por la aparición de la voz de la conciencia, que es fruto de la doble relación del hombre consigo mismo y con los demás. En un célebre texto del *Emilio*, describe Rousseau la conciencia como un instinto divino e inmortal, que hace al hombre semejante a Dios y que es una especie de sentimiento interior prerreflexivo, pero no irracional.

La adolescencia es también el momento adecuado para la educación religiosa, cuyas pautas principales expone Rousseau en «La profesión de fe del vicario Saboyano», que ocupa el capítulo cuarto del *Emilio*. En líneas generales, la teoría rousseauniana acerca de la religión se caracteriza, en primer lugar, por la admisión de la existencia de un Dios que ha dado origen al mundo, lo mueve y lo organiza internamente, pero cuya esencia nos resulta desconocida e incomprensible. En segundo lugar, subraya la conveniencia de la religión para el proceso regenerador del hombre, pues sin ella éste sería como una bestia. Por lo que respecta al contenido de la religión que debe enseñarse al adolescente, propone una religión natural que admite –como hemos visto– la existencia de Dios y establece en términos de adoración y gratitud la relación del hombre con Dios. El problema del mal lo afronta señalando que el hombre es libre en sus acciones y es el único responsable de ellas, por lo que no se puede imputar a Dios el mal; éste se explica por la limitación de las fuerzas humanas, que hace posible un mal uso de ellas. La propuesta de la religión natural o religión del hombre tiene como consecuencia, por un lado, la crítica de la religión revelada y, por otro, el establecimiento de una religión civil o del ciudadano. En cuanto al primer punto, Rousseau considera innecesaria la revelación, así como las profecías, los milagros y otros aspectos característicos de las religiones positivas, como por ejemplo, la necesidad del culto externo. Concretamente, Rousseau critica al cristianismo por entenderlo como una religión exclusivamente sobrenatural, supraterrena, que no solamente

no colabora con el Estado, sino que incluso separa a los ciudadanos cristianos de él. Además, la existencia de diversas religiones positivas es una muestra de la insuficiencia de todas ellas –afirma–, pese a que cada una, a su vez, se considere la verdadera. La única religión auténticamente tal es la religión interior, propia de cada cual, de cuya verdad está seguro quien la profesa. A la hora de describir algunas señales que sirvan de indicios para el descubrimiento de esa religión, Rousseau subraya por encima de todo la claridad y sencillez, que corre pareja con la ausencia de misterios. En definitiva, se trata de una religión de la razón, personal e interior, en la que se rechaza toda referencia a lo sobrenatural. La religión civil que propone como complementaria de la religión del hombre, tiene por objeto la sacralización de la vida política y hace del Estado la instancia suprema de salvación, a la que debe someterse la institución eclesiástica.

La educación para el matrimonio, otro de los aspectos que debe abordarse en la importante etapa de la vida del hombre que es la adolescencia, está enfocada a la perpetuación de la especie humana. En fin, la última etapa considera la educación política o civil de la vida humana. Es el momento culminante de la educación, en el que el preceptor o maestro debe poner al educando en situación de gobernarse por sí mismo, pues entra en una sociedad regida por leyes y éstas dejan al hombre la disposición de su propio bien, haciéndole señor de su persona. El método pedagógico que Rousseau establece como el más adecuado para la educación política de Emilio consiste en viajar por diferentes países con el fin de estudiar la naturaleza y diversas formas del gobierno, para descubrir de este modo lo que hay de natural y universal, por encima de las particularidades. El resultado de los viajes de Emilio tiene como consecuencia, y es una afirmación que corona el entero proceso educativo rousseauniano, la decisión del protagonista de permanecer tal como su preceptor le ha hecho ser, sin añadir otras determinaciones que no sean las impuestas por la naturaleza y las leyes. Así se logra, observa Rousseau por medio del personaje central de su obra, la verdadera libertad, que consiste en haber aprendido a ceder a la necesidad.

En el *Emilio* introduce Rousseau, a propósito de la educación política, un resumen de las tesis sobre el origen y constitución de la sociedad, que es expuesta a lo largo del *Contrato Social*. Por esta razón, se hará ahora referencia a la cuestión social y política sobre la base del *Contrato Social*, que es el lugar donde está más ampliamente desarrollada.

La pregunta fundamental que se plantea Rousseau es si los hombres nacen libres o esclavos, asociados o independientes; así es planteada en el *Emilio*. En el *Contrato Social* da un nuevo paso, pues al mismo tiempo que reconoce que el hombre nace libre, advierte que por todas partes se halla encadenado. Si tenemos en cuenta que es en el estado originario o de naturaleza donde el hombre era libre y que las cadenas que le impiden esa libertad son los vínculos sociales, parece que la suerte está echada: el hombre como ser individual y natural es libre y como ser social se halla encadenado. No obstante, se pregunta Rousseau –y aquí se aprecia su intento de reforma, de regeneración– si el hecho de que los hombres estén reunidos es debido a su propia voluntad o logrado por la fuerza y llega a la conclusión de que, en un primer momento, es la debilidad del hombre la que le impulsa a reunirse con sus semejantes; pero cabe la posibilidad de convertir esta violencia en algo voluntario, que dé lugar a una sociedad fundada sobre el derecho. De este modo, el instinto, el impulso físico y el apetito, que imperaban en el estado de naturaleza, son sustituidos en el estado social por la justicia, el deber y el derecho, que se abren al mundo de la moralidad.

¿Cómo trocar la fuerza en derecho, la naturaleza en moralidad, de manera que no se trate de un mero cambio de palabras, sino una verdadera y real transformación? Lo que aquí está en juego es un tránsito del estado de naturaleza al estado social que sea beneficioso y enriquecedor para el hombre y no se presente como una solución forzada, fruto del equilibrio inestable entre intereses enfrentados. De otra manera, no podría hablarse de asociación libre y voluntaria, que es a lo que Rousseau aspira.

La solución que apunta buscará, por tanto, reconciliar naturaleza y libertad, lograr que el sometimiento a la necesidad que deriva de la naturaleza no sea una inspiración, sino que se convierta en algo voluntario y conscientemente querido: obedecer a la naturaleza sin perder la libertad, porque esto último supondría una destrucción o desnaturalización del hombre, una renuncia a lo que intrínsecamente le constituye como tal.

En el caso de la originación de la sociedad, es evidente que todo fenómeno asociativo implica el reconocimiento de una autoridad y, por tanto, de una relación de precedencia de unos hombres respecto a otros, lo cual vuelve a plantear la cuestión de la desigualdad, que reconoce el Segundo *Discurso*, según hemos visto. El modo de evitar el sometimiento o enajenación de unos hombres a otros consiste en establecer un *contrato*, de igual a igual, entre los hombres, con lo que Rousseau se acoge a una solu-

ción vigente en la filosofía política de su tiempo y que se remonta a Hobbes, aunque él la interpreta de manera peculiar. El problema al que se enfrenta el *Contrato Social* es el de justificar la constitución de la sociedad de modo que se deje a salvo en todo momento la libertad que el hombre posee naturalmente, a costa de la pérdida de algunas ventajas y prerrogativas que se daban en el estado de naturaleza, pero con compensaciones muy satisfactorias y beneficiosas.

La noción clave que va a utilizar Rousseau para lograr su propósito es la de *voluntad general*. En el *Contrato Social* cada uno de nosotros pone su persona y todo su poder en común bajo la dirección suprema de la *voluntad general*, sin posibilidad alguna de romper ese pacto de unión o contrato. ¿En qué consiste esa voluntad general y cómo se articula con las voluntades particulares y, en definitiva, con la libertad de cada hombre? Esta es una de las cuestiones centrales de la filosofía de Rousseau, donde se pone a prueba la coherencia interna de su sistema y la articulación entre la dimensión objetiva de su pensamiento y la subjetividad del propio Jean-Jacques. No obstante, es preciso señalar que este conflicto o tensión –como ya se indicó al comienzo– no está resuelto en Rousseau; dicho de otro modo, la solución en un sentido u otro sólo puede hacerse a costa de marginar una parte de sus escritos. Por eso, no se pretende exponer aquí la teoría del *Contrato Social* como si esta obra constituyera el culmen de su pensamiento y la conciliación definitiva de las presuntas contradicciones.

En el *Emilio*, a propósito de la educación política, afirma que un signo distintivo de la perfección a la que ha llegado una legislación es la ausencia casi total de la voluntad particular e individual, que es absorbida por la voluntad general y soberana. Esta absorción, estrictamente hablando, no significa que la voluntad particular es anulada, sino que es asumida en la voluntad general, e identificada con ella; de manera que actuar contra la voluntad general, por parte de un ciudadano cualquiera, significa al mismo tiempo actuar contra sí mismo, contra la propia voluntad. La voluntad general no es la simple suma de las voluntades particulares, un resultado o efecto, sino algo cualitativamente distinto que hace que cada persona individual se convierta en parte de un todo que es el cuerpo moral y colectivo que llamamos sociedad o comunidad política. Este acto, fruto del contrato, supone ciertamente para cada individuo la pérdida de su libertad natural, pero a cambio gana la libertad civil y el derecho de propiedad de lo que posee, es decir, adquiere la libertad moral, que es la única que hace al hombre verdaderamente dueño de sí. La libertad natural es en realidad es-

clavitud y sometimiento, mientras que la libertad moral que ordena la obediencia a la ley que uno se ha prescrito es, afirma Rosseau, libertad.

La noción de la *voluntad general* implica una modificación que da lugar a una regeneración del entero cuerpo social y que, en último término, significa una modificación de la naturaleza humana, mediante la transformación de cada individuo, que pasa de ser un todo completo a constituirse en parte de un todo mayor. En lo que respecta al gobierno, lo que diferencia la tesis de Rousseau de otras teorías del contrato, como la de Hobbes, es que para Rousseau el contrato se establece exclusivamente entre los miembros de la sociedad, sin que haya un sometimiento a un soberano exterior al pacto, pues para Rousseau la soberanía reside en las partes contratantes, es decir, en el pueblo, que es así soberano. La acción de gobernar no es fruto de un contrato, sino tan sólo una función encomendada por el soberano, que es todos y cada uno de los ciudadanos, pues, como hemos visto, la voluntad general no es algo distinto de las voluntades particulares, sino que las asume todas y se identifica con ellas. El problema que esta postura plantea es el de la disolución de la individualidad y, concretamente, el reconocimiento de la libertad real de cada hombre, reducido a parte constitutiva de la voluntad general, a la que tiene que obedecer, ya que, de lo contrario, será obligado a ello por todo el cuerpo social, lo cual no es otra cosa que «obligarle a ser libre», como el propio Rousseau afirma.

La teoría política del pensador ginebrino, y especialmente su tesis acerca de la voluntad general, ha dado lugar a interpretaciones de diverso signo, que van desde quienes hacen de él un pionero de las modernas democracias parlamentarias, hasta quienes le consideran como un precursor de los sistemas totalitarios. La frecuente relación que se ha establecido entre su obra y las de Kant, por un lado, y de Marx, por otro, es un significativo indicio de esa disparidad de interpretaciones.

Por último, es preciso hacer referencia de nuevo al aspecto subjetivo que se halla presente en sus escritos autobiográficos y que no puede aislarse del conjunto de su pensamiento, so pena de interpretarlo de manera parcial e insuficiente. Rousseau insiste en su correspondencia, así como en las *Confesiones*, los *Diálogos* y las *Ensoñaciones de un paseante solitario*, en que su propia vida es la que determina en último extremo el sentido de sus escritos, hasta el punto de que él mismo aspira a mostrarse en su subjetividad, a través de su obra, lo cual le da derecho a exigir del lector una fe en él, que llega incluso a convertirse en pasión por su persona. Así, se

queja de que se le haya juzgado más por su doctrina –por el contenido objetivo de ésta– que por sus sentimientos. Todo esto indica que en Rousseau no puede separarse la filosofía de la vida, porque, a fin de cuentas, la filosofía que él ha desarrollado a lo largo de su obra tiene ante todo un objetivo personal: lograr la justificación de su conducta y tranquilizar de esta manera su conciencia. La filosofía se constituye así como un «saber de salvación» con un carácter normativo, que le proporciona unas certezas existenciales a las que su sentimiento pueda abandonarse.

CUARTA PARTE

LA FILOSOFÍA TRASCENDENTAL KANTIANA

CAPÍTULO I

KANT

Immanuel Kant nació en Königsberg (antigua Prusia Oriental) en 1724. De sus padres afirmará haber recibido «una educación que, desde el punto de vista moral, no hubiera podido ser mejor, por lo cual, cada vez que pienso en ellos, me siento lleno de sentimientos de la más viva gratitud». Su madre era profundamente religiosa y pertenecía a la corriente pietista; fue ella la que envió en 1732 a su hijo al *Collegium Fridericianum*, de inspiración religiosa pietista, cuyo rector era el teólogo Schultz. La estricta disciplina y las excesivas prácticas de piedad que en él se prescribían acabaron por alejar a Kant de la religión, aunque conservó a lo largo de su vida la fe en Dios. En 1740 ingresa en la Universidad de su ciudad, donde estudia filosofía, física y matemáticas y conoce la doctrina de Newton. En 1746 presenta un escrito con el que termina sus estudios universitarios, los *Pensamientos sobre la verdadera estimación de las fuerzas vivas*, que se publicó al año siguiente. Desde 1746 a 1755, a causa del fallecimiento de su padre, debe trabajar como preceptor en varias familias prusianas. En estos años profundizó por su cuenta los estudios filosóficos. En 1755 publica *Historia de la naturaleza y teoría del cielo*, obtiene el doctorado con una tesis *Sobre el fuego* y presenta asimismo la «habilitación» –o licencia para enseñar– que lleva por título: *Nueva explicación de los primeros principios del conocimiento metafísico*, con la que inicia la carrera académica. La enseñanza que imparte durante estos años en la Universidad no se limita a la filosofía, sino que abarca un amplio

abanico de materias, que van desde la biología a la geografía, la mecánica o la pedagogía. De su producción en este tiempo destaca un grupo de cuatro escritos, publicados entre 1762 y 1763, que tienen una importancia decisiva para la constitución de su filosofía definitiva: *La falsa sutileza de las cuatro figuras del silogismo*, *El único fundamento posible para una demostración de la existencia de Dios*, la *Investigación sobre la claridad de los principios de la teología natural y de la moral* y el *Ensayo para introducir en la sabiduría del Universo el concepto de magnitudes negativas*. En 1766 publica un extraño escrito: *Sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica*. Cuatro años después obtiene la Cátedra de Lógica y Metafísica de la Universidad de Königsberg y publica la disertación *Sobre la forma y los principios del mundo sensible y del inteligible*, obra que supone el comienzo de su evolución intelectual hacia el pensamiento crítico. A la Disertación de 1770 siguen once años de intensa meditación, fruto de los cuales es la *Crítica de la razón pura*, cuya primera edición es de 1781 y la segunda de 1787. Entre tanto aparecen otras obras: *Prolegómenos a toda metafísica futura* (1783) y *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785). En 1788 se publica la *Crítica de la razón práctica* y dos años después completa la trilogía con la *Crítica del Juicio*. En 1794, con ocasión de la publicación de *La religión dentro de los límites de la simple razón*, tiene lugar el único incidente que turba la pacífica vida académica de Kant, al ser considerada esta obra contraria a las Escrituras y a la religión cristiana. Kant se negó a retractarse, pero acepta no volver a escribir sobre religión. Tres años después, con la muerte del rey Federico Guillermo II, se restaura la libertad de imprenta y Kant considera anulada su promesa. Los últimos años de su vida reflejan un interés por cuestiones de filosofía del derecho, filosofía política y filosofía de la historia, con el fin de extender su planteamiento crítico a estos campos. Esta orientación de su pensamiento coincide con el estallido de la Revolución Francesa, acontecimiento que es acogido por Kant con entusiasmo, aunque condena la violencia de muchos revolucionarios. El *Proyecto de Paz Perpetua* (1795) y la *Metafísica de las Costumbres* (1797) son algunas de las obras en las que expone su preocupación por estos temas. En 1797 se retira de la enseñanza, aunque todavía ve publicada una obra más, *El Conflicto de las Facultades*, en 1798. En los últimos años de su vida se dedicó a redactar notas para una obra que debería constituir una revisión de su sistema filosófico y que han sido publicadas en 1920 con el título de *Opus postumum.* Falleció a los ochenta años de edad, en 1804, en su ciudad natal.

1. FORMACIÓN DEL PENSAMIENTO DE KANT Y PERIODIZACIÓN DE SU OBRA

a) *Influencias en la formación del pensamiento kantiano*

La filosofía de Kant tiene un sello muy personal, que convierte a su autor en una de las grandes figuras de la historia de la filosofía, pese a lo cual pueden apreciarse diversas influencias que, en mayor o menor grado, intervienen en la constitución de su pensamiento. Situada en la órbita de la filosofía moderna inagurada por Descartes, la obra de Kant pretende dar un nuevo giro a esa tradición filosófica con el objetivo de salvar sus insuficiencias.

Las dos grandes corrientes de pensamiento que recorren la edad moderna dejan sentir su peso en la filosofía de Kant. Por un lado, a través de Leibniz, Wolff y sus discípulos, le llega la filosofía racionalista, que denominará *dogmática*, por su «pretensión de avanzar con puros conocimientos conceptuales (los filosóficos) conformes a unos principios (...) sin haber examinado el modo ni el derecho con que llega a ellos»[1]. La filosofía empirista le llega por medio de Locke y sobre todo de Hume –quien, en palabras del propio Kant, le «despertó del sueño dogmático» –y la califica de *escéptica*, aunque se trata de un escepticismo que es «testimonio de la prudencia de un juicio escarmentado por la experiencia»[2] y que pretende mostrar ante todo que la razón también tiene sus límites. El escepticismo nos previene de los excesos del dogmatismo y, en este sentido, es un punto de descanso que permite la reflexión, pero no es, sin embargo, morada permanente, pues se limita a censurar la razón y a fomentar la desconfianza general hacia ella, sin dar respuesta a sus interrogantes.

La influencia del racionalismo y del empirismo la recibe Kant con un acusado espíritu crítico, de manera que su filosofía no debe ser considerada como una simple síntesis o resultado de ambas corrientes, un mero eclecticismo que no podría dar cuenta de la originalidad y profundidad de la obra kantiana. Así, por ejemplo, la reivindicación de los derechos de la

1. KANT, I., *Crítica de la razón pura*, B XXXV. Las obras de Kant se citan según la edición de la Academia Prusiana de las Ciencias (Ak), indicando el volumen y la página, salvo la *Crítica de la razón pura*, en la que, como es habitual, se indica la paginación de la primera (A) y segunda (B) edición original.

2. *Ibíd.,* A 761; B 789.

experiencia, inspirada en Hume, no significa que Kant acepte sin más las tesis del filósofo escocés, al que reprocha haber vaciado de necesidad y universalidad la relación causa-efecto, precisamente por no admitir que hay unos principios *a priori* que no derivan de la experiencia ni son efecto de la costumbre. Frente al principio de la sola experiencia mantenido por el empirismo, Kant afirma que si nuestro entendimiento derivase sólo de ella, en el caso concreto de la causalidad, ésta desaparecería. Por lo que respecta al racionalismo, en los primeros escritos kantianos se aprecia más claramente esta influencia, por ejemplo en la concepción del espacio como algo relativo –en consonancia con la tesis de Leibniz–, aunque después tomará partido por el espacio absoluto de Newton. Una evolución semejante se aprecia también en las nociones de causa y existencia. En suma, el pensamiento de Kant, cuando recoge las diversas aportaciones –que, como veremos enseguida, no se limitan sólo al racionalismo y al empirismo–, las somete al tribunal de la razón y sanciona su insuficiencia; esta insuficiencia no puede ser superada prosiguiendo el mismo camino, que «no es más que un andar a tientas»[3], sino dando un golpe de timón que le permita encontrar «el camino seguro de la ciencia».

La tarea que Kant acomete es la dar con el método adecuado de la metafísica, en cuya empresa se siente atraído especialmente por la obra de Newton, quien –a su juicio– ha puesto las bases de la nueva ciencia al compaginar la exactitud de las matemáticas con la experiencia; por eso, afirma que «el método auténtico de la metafísica coincide, en el fondo, con el introducido por Newton en la ciencia de la naturaleza y que ha dado en ésta resultados tan fecundos. Hay que proceder, nos dice Newton, por medio de experiencias seguras y siempre, desde luego, con ayuda de la geometría, a indagar las reglas según las cuales se desarrollan ciertos fenómenos de la naturaleza»[4]. Razón y experiencia son los dos elementos del método que han de complementarse para dar fruto. La física emprendió un camino seguro cuando sus cultivadores comprendieron que sólo puede buscarse en la naturaleza lo que la razón pone en ella: «la razón debe abordar la naturaleza llevando en una mano los principios según los cuales sólo pueden considerarse como leyes los fenómenos concordantes, y en la otra, el experimento que ella haya proyectado a la luz de tales principios»[5]. Ni

3. *Ibíd.*, B VII.

4. *Investigación sobre la claridad de los principios de la teología natural y de la moral*, Ak II, 286.

5. *Crítica de la razón pura*, B XIII.

razón sola, ni experiencia sola; los principios de la razón son *para* la experiencia y, sin acudir a ella, la razón no podría conocerlos por sí misma, aunque procedan de la misma razón. La razón ha de abrirse a la experiencia y comportarse no como discípulo, sino «como juez autorizado que obliga a los testigos a responder a las preguntas que él les formula»[6]. El método de la metafísica ha de coincidir con el de la física, con la diferencia de que ésta indaga en los fenómenos de la experiencia externa, mientras que la metafísica debe partir de la consideración de la experiencia externa.

Si el recurso a Newton le permite a Kant una firme fundamentación de la ciencia, hay otra influencia que determinará en gran medida la índole de su proyecto filosófico, a la que alude en este texto: «soy un investigador por instinto. Siento una gran sed de conocimiento y la afanosa inquietud de seguir adelante, y cualquier progreso produce en mí una gran satisfación. Hubo un tiempo en que creía que todo esto podía constituir el honor de la humanidad, y en el que despreciaba a la plebe ignorante. Rousseau me ha vuelto a poner en buen camino. Aquella quimérica superioridad ha desaparecido; he aprendido a honrar al hombre y me consideraría muy por debajo de cualquier humilde trabajador si no creyera que los esfuerzos del pensamiento pueden dar un valor a los demás y contribuir a restaurar los derechos de la humanidad»[7]. A Rousseau le debe Kant, según su propio testimonio, haber comprendido que el hombre no es sólo inteligencia, razón pura, y el descubrimiento del poder de la libertad, que la razón especulativa admite como posible, pero de cuya realidad sólo da cuenta la razón práctica. La primacía concedida a la razón práctica significa el sometimiento de la ciencia a la moralidad en aras del interés de la razón y hace de la filosofía kantiana una filosofía humanista que se configura como «una teoría de la libertad, que tiene en su base la investigación de la autoridad cognoscitiva humana (...). No es una neutral especulación, que pretendiera reflejar la realidad trascendente, sino un quehacer comprometido e «interesado» en la activa consecución teórica y práctica de los *fines de la razón*: la autónoma realización del hombre en el conocimiento científico del mundo y en una praxis moral que ya no reconoce instancias normativas transubjetivas»[8]. La noción de autonomía, una de las piezas maestras de la moral kantiana, es también, en buena medida, una

6. *Ibíd.*
7. *Notas a las observaciones sobre lo bello y lo sublime*, Ak XX, 44.
8. LLANO, A., *Fenómeno y trascendencia en Kant*, Eunsa, Pamlona, 1973, p. 27.

deuda contraída con Rousseau. Newton y Rousseau resumen, pues, las dos grandes preocupaciones de Kant: la fundamentación de la ciencia y de la moral sobre bases firmes o, en otras palabras, el intento de armonizar naturaleza y libertad, heteronomía y autonomía. He aquí los dos polos que constituyen el hilo conductor de la filosofía kantiana.

Una nueva influencia procede de Lutero, a través de la formación pietista recibida en el *Fridericianum*. El pietismo era un movimiento de renovación religiosa nacido en el seno del luteranismo, que adquirió un gran auge a lo largo del siglo XVIII; se caracterizaba por valorar más la voluntad que la inteligencia en lo que respecta a la práctica religiosa y por acentuar el aspecto personal y subjetivo de la fe. El descuido del elemento dogmático-doctrinal de la fe religiosa se traducía en la identificación de moral y religión, con el resultado de un moralismo riguroso que Kant heredará hasta el punto de sostener que la religión es un hecho exclusivamente moral. Otra clara influencia luterana en la obra de Kant es el convencimiento del carácter radical y universal del mal. En el *Fridericianum* se conciliaba la tendencia pietista con la racionalista; Kant recogerá esta doble influencia en *La religión dentro de los límites de la simple razón*, al distinguir entre una religión revelada o positiva, en la que se ha de conocer en primer lugar que una cosa es mandada por Dios para reconocerla como un deber, y la religión natural o racional, en la que primero se conoce que algo es un deber y luego eso es reconocido como mandamiento de Dios. Sentada la cuestión, Kant se atiene a la actitud recionalista que no niega ni afirma la existencia de una religión revelada, pero se desentiende de ella y no se preocupa del contenido especulativo del mensaje revelado. La religión es, anto todo, una religión moral o natural y la excelencia del cristianismo con respecto a las demás religiones se debe a que es la única religión positiva que puede reducirse a pura religión natural. El fin que Kant persigue es la constitución de una comunidad ética cuyo legislador es Dios, soberano moral del universo, basada en una religión entendida como «puro concepto práctico de la razón»[9]. Kant desprecia en la religión todo lo que no puede reducirse a pura moralidad y anula de este modo lo específicamente religioso, que queda reducido a un ámbito determinado al alcance sólo de la razón práctica. Falta en él el reconocimiento del carácter potenciador y omniabarcante de la religión, que se abre a todas las realidades humanas y las transforma al dotarlas de un nuevo alcance.

9. *La religión dentro de los límites de la simple razón*, Ak VI, 157.

Por último, otra influencia que deja sentir su peso en la formación del pensamiento kantiano procede de la época misma en la que vivió y, más concretamente, del movimiento cultural e ideológico conocido con el nombre de Ilustración o «filosofía de las luces». La Ilustración es un movimiento epocal que impregna con mayor o menor intensidad las diversas corrientes y escuelas filosóficas que coexisten en ese lapso de tiempo; en palabras de Kant, «la Ilustración consiste en el hecho por el que el hombre sale de la minoría de edad (...). *Sapere aude*! ¡Ten el valor de servirte de tu propio entendimiento! He aquí el lema de la Ilustración»[10]. El ideal que la Ilustración persigue es que la totalidad de los hombres estén en condiciones de pensar por sí mismos, sin necesidad de depender de nadie, y se decidan a correr el riesgo de la libertad: en otras palabras, la autonomía de la razón, puesta al servicio de un fin moral que se muestra fuertemente secularizado. La preeminencia concedida a la razón y la secularización, que rechaza, o al menos pone entre paréntesis, lo sobrenatural constituyen los dos grandes temas del pensamiento ilustrado: razón y naturaleza. El optimismo propio de la Ilustración configura este movimiento como una filosofía del progreso, de acuerdo con el cual interpreta el curso histórico. Kant comparte este planteamiento que, paradójicamente, hace compatible con el pesimismo de raíz luterana que le lleva a admitir la radicalidad y universalidad del mal, según hemos visto.

b) *Periodización*

Es habitual dividir la obra kantiana en dos grandes períodos: el precrítico y el crítico. El primero abarca desde su primer escrito, de 1746, hasta la *Disertación* de 1770. La segunda etapa comprende los años en que publica las tres grandes *Críticas*, entre 1781 y 1790. Los once años que van de la *Disertación* a la *Crítica de la razón pura* fueron, como ya se ha indicado, de profunda meditación y elaboración de su filosofía crítica, como lo testimonian los textos y cartas de esta época que han llegado hasta nosotros. Las obras posteriores a 1790 pueden, a juicio de algunos estudiosos, constituir un tercer período *postcrítico* –ciertamente, deudor de la etapa crítica– en el que Kant emprende la tarea de defender su filosofía frente a quienes la impugnan o intentan diversos revisionismos. Es una

10. *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?*, Ak VIII, 36.

etapa que tiene gran interés para la fijación de su doctrina y su aplicación a otros campos del saber. Destaca la preocupación de Kant por la pedagogía, la historia, la religión y el derecho, es decir, por los temas de la filosofía social y política, lo que permite dar unidad a la mayor parte de esos escritos y considerarlos como una «cuarta crítica».

La periodización de la obra de Kant pone de relieve el lugar central que ocupa la etapa crítica, punto culminante de su filosofía. El período precrítico adquiere un especial interés como etapa de preparación de la filosofía madura en la que se van elaborando las nociones principales. Es habitual distinguir en este período dos momentos: uno de predominio del racionalismo dogmático, en el que la metafísica de Leibniz y Wolff y la física de Newton constituyen las fuentes principales, y un período –a partir de 1760–, en el que se asiste al descubrimiento por Kant de la filosofía empirista, especialmente la de Hume, así como del pensamiento de Rousseau y de la filosofía inglesa del sentimiento. Este segundo momento da paso en 1770, con la publicación de la *Disertación*, a una clara orientación de su pensamiento hacia el criticismo. De todos modos, y por lo que respecta al conjunto de la filosofía kantiana, se impone entre los estudiosos la opinión de que, si bien no se encuentra una absoluta linealidad en el desarrollo de su obra, tampoco es acertado establecer varias rupturas, por lo que resulta más adecuado hablar de una cierta continuidad y evolución homogénea entre el período precrítico y el crítico, entendido éste en su significado más amplio, que incluye las obras posteriores a la *Crítica del Juicio*.

2. La etapa precrítica

Las obras publicadas por Kant a lo largo de este primer período constituyen a simple vista un abigarrado y variopinto conjunto que muestra intereses muy diversos, pues contienen un grupo de escritos que versan sobre cuestiones que hoy calificaríamos como «científicas» y no estrictamente «filosóficas». No obstante, una consideración más atenta de estas obras muestra que Kant se comporta siempre como filósofo acuciado por una preocupación fundamental, que no es otra que la de dar con el método adecuado de la metafísica. El período precrítico es, ante todo, una etapa de

indagación de la posibilidad misma de la metafísica como ciencia, el gran problema al que Kant pretende dar solución. Así, en la *Investigación sobre la claridad de los principios de la teología natural y de la moral*, verdadero tratado del método del período precrítico, escribe: «de todo eso derivan las reglas del único y exclusivo método según el cual puede alcanzarse la más elevada certeza metafísica posible. Son muy diferentes de los que se han seguido hasta el presente y prometen, si se les aplica, un resultado tan favorable como jamás se haya podido encontrar siguiendo otro camino»[11]. Las reglas a las que se refiere no constituyen, ciertamente, el núcleo de lo que será el método crítico, sino que más bien señalan el alejamiento del racionalismo wolffiano y una toma de consideración del método que Newton ha establecido en la física, pero es evidente que el interés de Kant se centra ya en esta época en el método de la metafísica. Para confirmar esta tesis, bastará una rápida consideración de los temas más significativos tratados en este período: la causalidad, la existencia y el espacio, que se exponen sumariamente desde un punto de vista sistemático, no cronológico.

Ya en la *Nueva explicación de los primeros principios del conocimiento metafísico* (1755) alude Kant a la doctrina wolffiana que consideraba convertibles las nociones de causa y razón, pero, siguiendo ahora a Crusius, distingue la razón lógica, principio del conocer, y la razón real o causa, principio del ser o del hacerse, aunque mantiene que la causa o razón real es en último término asimilable al principio de identidad, pues tiene un nexo de identidad con su efecto. También critica la doctrina de la *causa sui* y el argumento ontológico, que no considera probativo. Pero es en una obra posterior, el *Ensayo para introducir en la sabiduría del universo el concepto de magnitudes negativas* (1763), donde afirma explícitamente que la causa es distinta del efecto y se esfuerza en demostrar –frente a la tesis de Wolff– el carácter no analítico de la causalidad y su irreductibilidad al orden lógico. Kant establece la distinción entre fundamento lógico (relación de principio y consecuencia que se explica por la indentidad) y fundamento real (relación de causalidad). La relación causal es la que, irreductible ahora a la identidad, permanece aún inexplicada: «entiendo muy bien cómo se fundamenta una consecuencia a través de un principio según el principio de identidad, porque se encuentra contenida en él a través del análisis de los conceptos (...). Pero cómo algo se deriva de algo,

11. *Investigación sobre la claridad de los principios de la teología natural y de la moral*, Ak II, 285.

pero no según el principio de identidad, eso es algo que desearía con gusto que se me aclarase»[12]. En los *Sueños de un visionario* (1766) se agudiza la crítica de la filosofía racionalista, y por ello se ha creído ver en esta obra el exponente de un escepticismo pasajero, pero en ella aparece ya como elemento prefigurador de su filosofía madura la apelación a la experiencia y la denuncia definitiva de la insuficiencia de la incontradicción para determinar la realidad. La relación entre lógica y experiencia se manifiesta a propósito de las conexiones causales, que no pueden nunca alcanzarse mediante deducciones lógicas, sino sólo a través de la experiencia.

Estrechamente relacionada con la causalidad se encuentra la cuestión de la existencia, abordada de modo explícito en *El único fundamento posible para una demostración de la existencia de Dios* (1763). El interés de esta obra reside en que, si bien Kant abandonará esta argumentación, al escribir en la *Crítica de la razón pura* que «el concepto de un ser absolutamente necesario es un concepto puro de razón, es decir, una mera idea cuya realidad objetiva dista mucho de quedar demostrada por el hecho de que la razón la necesite»[13], sin embargo permanecerá la doctrina sobre la posibilidad y la existencia: la célebre afirmación de que «la existencia no es un predicado real» se encuentra ya en *El único fundamento posible*. La doctrina kantiana sobre la existencia constituye un nuevo y no pequeño alejamiento de la filosofía racionalista, al subrayar el carácter extra-esencial de la existencia, que no se reduce a ser –como Wolff pretendía– un complemento de la posibilidad. La existencia, sostiene Kant, no es un atributo o determinación de la esencia, sino «la posición absoluta de una cosa»; tal posición absoluta se diferencia de la posición relativa, que es la de la predicación, pues en ésta se considera la relación de una propiedad con respecto a una cosa y no la cosa en sí misma. La existencia como posición absoluta es irreductible al orden conceptual y sólo se conoce mediante la experiencia. En una cosa existente no hay algo más que en una posible, en el orden de la determinación esencial, pero sí cabe decir, en cambio, que esa cosa *está más puesta*, ya que se trata de una posición absoluta. Asimismo, introduce una significativa distinción en el concepto de posibilidad entre lo *formal* o lógico de la posibilidad, que es su conformidad con el principio de no contradicción, y lo *material* o real, que es el contenido mismo de lo posible o pensable. El esfuerzo kantiano se dirige a

12. *Ensayo para introducir en la sabiduría del universo el concepto de magnitudes negativas*, Ak II, 202.

13. *Crítica de la razón pura*, A 592; B 620.

señalar que entre coherencia lógica y posibilidad real no hay una ecuación completa, pues lo real no es un mero resultado o consecuencia de unos principios lógicos.

Otro tema que acapara la atención de Kant en este período es el del espacio. En este punto, además, es donde se ha creído apreciar una mayor evolución en su pensamiento. En las primeras obras adopta una postura intermedia entre la tesis de Leibniz, según la cual el espacio es una relación de orden entre los cuerpos y, por tanto, es un efecto de ellos, y la de Newton, quien sostiene que existe un espacio absoluto que permanece siempre igual y es inmóvil. Kant comparte con Leibniz la relatividad del espacio, que es orden y no sustancia, pero niega que tal orden sea meramente ideal y admite que las sustancias tienen fuerza para actuar fuera de sí mismas, extremo éste contrario a la tesis leibniziana que niega interacción entre las mónadas. Al reconocer el influjo físico de los cuerpos, se aproxima a Newton y su concepción de la realidad del espacio como algo previo a la existencia de los cuerpos. El acercamiento a Newton –con el consiguiente alejamiento de Leibniz– es cada vez mayor; así, por ejemplo, en un breve escrito de 1768 –*Sobre el primer fundamento de la diferencia de régimen en el espacio*– defiende la subordinación del espacio relativo a un espacio absoluto, que, como señala al final del escrito, es un concepto fundamental que condiciona la posibilidad de las relaciones entre los cuerpos, pero que no es objeto de una sensación externa. En 1769, según propia confesión, le sobrevino una «gran luz», consistente en el descubrimiento del carácter ideal y *a priori* del espacio y paralelamente, del tiempo, que no constituyen un objeto de conocimiento, sino una forma *a priori* de la facultad cognoscitiva y, más concretamente, del conocimiento sensible. Esta solución, que será el nervio de la primera parte de la *Crítica de la razón pura* –la «Estética trascendental»– se encuentra ya en la *Disertación* de 1770: «*el concepto de espacio es una intuición pura*, puesto que es un concepto singular, no compuesto de sensaciones, sino forma fundamental de toda sensación externa»[14]. Con esta tesis, Kant se separa de la teoría del espacio absoluto de Newton, así como de la teoría leibniziana que concibe el espacio como la relación misma de las cosas existentes, y sostiene en cambio que *«el espacio no es algo objetivo ni real*, ni sustancia, ni accidente, ni relación, sino *subjetivo* e ideal, que brota de la mente, según ley estable, como un esquema coordinador de todo lo sentido

14. *Disertación sobre la forma y los principios del mundo sensible y del inteligible*, § 14; Ak II, 402.

externamente»[15]. Es decir, el espacio –y algo análogo hay que decir del tiempo– es principio formal y primero del mundo sensible; no es un contenido empírico –material– que se ofrece como objeto al conocimiento, ni constituye tampoco una categoría que el sujeto humano puede aplicar a su arbitrio, sino más bien una estructura que se impone al conocimiento sensible, conforme a la cual está configurado y que conforma los objetos.

El *fenómeno* es otra de las nociones claves de la filosofía crítica que se anticipa en la *Disertación*, al afirmar que «todo lo que se comporta como objeto respecto de nuestros sentidos es un fenómeno»[16]. Sin embargo, la referencia de los fenómenos a la sensibilidad va unida a un excesivo alejamiento entre entendimiento y sensibilidad, pues «lo pensado sensiblemente es representación de las cosas *como aparecen*, lo pensado intelectualmente, de las cosas *como son*»[17]. En la *Crítica de la razón pura* abandonará esta nítida distinción y negará además la posibilidad de conocer el *noúmeno*, es decir, las cosas como son, debiendo limitarse nuestro entendimiento al fenómeno empírico. La relación entre lo intelectual y lo sensible será, precisamente, el problema que Kant pretende resolver en la primera *Crítica* al abordar la cuestión del conocimiento objetivo.

3. La constitución de la filosofía crítica: el problema del objeto y la noción de «trascendental»

En la *Disertación* Kant advertía del contagio que el conocimiento sensible ejerce sobre el intelectual y, para evitarlo, propugnaba una neta separación entre ellos, de manera que «todo el método de la metafísica acerca de lo sensible y de lo intelectual se reduce principalmente a este precepto: se ha de evitar cuidadosamente *que los principios propios del conocimiento sensible traspasen sus límites y afecten a lo intelectual*»[18]. Esta solución, más negativa que positiva, disocia en exceso sensibilidad y entendimiento, haciendo imposible un acuerdo entre ellos, y establece una

15. *Ibíd.*, Ak II, 403.
16. *Ibíd.*, § 12; Ak II, 397.
17. *Ibíd.*, § 4; Ak II, 392.
18. *Ibíd.*, § 24; Ak II, 411.

escisión en el seno mismo del objeto, entre el objeto empírico –algo dado, exterior al sujeto, ante lo cual la sensibilidad se comporta de modo pasivo– y el objeto inteligible, que es algo producido por el entendimiento y respecto a lo cual desempeña un papel activo. La *Crítica de la razón pura* tratará de conciliar ambos extremos para evitar una ambigüedad semejante en la noción de objeto. El problema de la objetividad aparece, pues, como una cuestión crucial de la filosofía kantiana, formulado en estos términos en una carta de 1772: «¿Cuál es el fundamento sobre el que reposa la relación de lo que en nosotros se llama representación al objeto?»[19]. Es preciso advertir aquí, en lo que concierne a la terminología, la reducción de la *cosa* a *objeto*, que no es inocua, sino que confirma la fundamentación de la realidad en la actividad cognoscitiva, la dependencia del ser respecto del conocimiento, debido a la dimensión necesariamente relacional del objeto –siempre referido a un sujeto que conoce–, que contrasta con el carácter en cierto modo absoluto de las nociones de *ente* o *cosa*. No obstante, puesto que el conocimiento, a diferencia de lo que sostenía el racionalismo dogmático, no es una mera deducción lógica –en este punto es fundamental la distinción entre principio del ser y principio del conocer, que Kant, siguiendo a Crusius, sostenía ya en 1755–, el objeto adecuado al conocer humano es un *objeto fenoménico*, síntesis de algo dado en la sensibilidad, que denomina *intuición*, y de un *concepto* del entendimiento.

Lo peculiar del planteamiento kantiano es que aborda el tema de la unidad del objeto dirigiendo su atención al sujeto y sus facultades de conocimiento; se trata, por tanto, de un método *reflexivo*, que no apunta directamente a las cosas, sino a la mediación que las hace posibles como objeto de conocimiento, al sujeto en suma. Un texto de 1775 expone con claridad este punto: «nuestro primer y principal problema –escribe Kant– versa, pues, sobre la posibilidad de todo conocimiento *a priori*, como un conocimiento consistente por sí y que no necesita ser extraído de los objetos»[20]. No está en cuestión la posibilidad de los objetos mismos, sino la posibilidad de nuestro conocimiento *a priori*, esto es, previo a la experiencia. La reflexión kantiana indaga en los principios del conocimiento acerca de las cosas y se erige como una «retroflexión» hacia el sujeto que conoce, no hacia la cosa; es una reflexión sobre la reflexión, un pensar sobre el pensar mismo, sin olvidar que todo pensar es de objetos. Kant no se pregunta por

19. Carta a M. Herz (21.II.1772); Ak X, 130. Representación es un término genérico que comprende toda aprehensión cognoscitiva, tanto sensible –que Kant denomina *intuición*– como conceptual.

20. *Reflexión* nº 4633; Ak XVII, 616.

el *qué* ni el *cómo* del conocer, sino por su posibilidad misma, estableciendo un proceso regresivo que se pretende constituyente.

Por otro lado, el conocimiento no ha de ser extraído del objeto, no es un resultado o efecto de éste, sino que es *a priori*. Esto plantea de nuevo el problema de la objetividad, ya que si bien el objeto no es causa de nuestras representaciones intelectuales a la manera en que, según Kant, lo es de la representación sensible, tampoco hay que suponer que la representación produce el objeto: ése –señala– es el modo en que se concibe el conocimiento divino en tanto que arquetipo de las cosas; de ahí que nuevamente se pregunte por la relación entre el conocimiento y el objeto, si este acuerdo no se apoya en la experiencia. La única solución, que entrevé ya en 1775, consiste en afirmar que «antes de pensarlos, y para poder pensarlos, han de sernos dados previamente los objetos, por lo menos en sus elementos fundamentales»[21]. Se refiere en estas últimas palabras a las dos condiciones que permiten distinguir un conocimiento *a priori*: necesidad y universalidad, criterios de aprioridad que no pueden ser suministrados por la experiencia; residen en el conocimiento y éste se los proporciona a los objetos.

La noción de *a priori* ha de completarse con la de experiencia. Hay que tener en cuenta, a este respecto, que hablar de conocimiento *a priori* de la experiencia no significa prescindir de ésta. Cuando Kant señala que el conocimiento *a priori* es absolutamente independiente de la experiencia, quiere decir que no deriva de ella, sino la condiciona y, por tanto, es un conocimiento *para* la experiencia, a la que configura según sus principios.

El método reflexivo y las nociones de *a priori* y de experiencia, a las que se acaba de aludir, arrojan suficiente luz para ver, en el trasfondo de la cuestión, una inversión en la relación entre conocimiento y objeto. El texto, tantas veces citado, donde Kant se refiere a este problema se encuentra en el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*: «Se ha supuesto hasta ahora que todo nuestro conocer debe regirse por los objetos. Sin embago, todos los intentos realizados bajo tal supuesto con vistas a establecer *a priori*, mediante conceptos, algo sobre diversos objetos –algo que ampliara nuestro conocimiento– desembocaban en el fracaso. Intentemos, pues, por una vez, si no adelantaramos más en las tareas de la metafísica suponiendo que los objetos deben conformarse a nuestro conocimiento, cosa que concuerda mejor con la deseada posibilidad de un

21. *Ibíd.*, Ak XVII, 615.

conocimiento *a priori* de dichos objetos, un conocimiento que pretende establecer algo sobre éstos antes de que nos sean dados». Prosigue el texto con una célebre comparación que ha originado el calificativo de «revolución copernicana» con el que es conocida la empresa que Kant lleva a cabo: «Ocurre aquí como con los primeros pensamientos de Copérnico. Este, viendo que no conseguía explicar los movimientos celestes si aceptaba que todo el ejército de estrellas giraba alrededor del espectador, probó si no obtendría mejores resultados haciendo girar al espectador y dejando las estrellas en reposo»[22]. Conformar los objetos al conocimiento implica necesariamente suponer que «los objetos o, lo que es lo mismo, la *experiencia*, única fuente de su conocimiento (en cuanto objetos dados), se rige por tales conceptos. En este caso veo en seguida una explicación más fácil, dado que la misma experiencia constituye un tipo de conocimiento que requiere entendimiento y éste posee unas reglas que yo debo suponer en mí ya antes de que los objetos me sean dados, es decir, reglas *a priori*. Estas reglas se expresan en conceptos *a priori* a los que, por tanto, se conforman necesariamente todos los objetos de la experiencia y con los que deben concordar»[23].

El sujeto cognoscente desempeña en la constitución del objeto una función activa. La empresa kantiana se aleja del racionalismo al considerar la experiencia como el ámbito exclusivo en el que se enmarca nuestro conocimiento, incapaz de trascenderla, pero también del empirismo, ya que así como en éste la experiencia se caracteriza por su inmediatez, para Kant, según acabamos de ver, la experiencia es un tipo de conocimiento y está mediada por el entendimiento, que contribuye a su constitución.

La noción kantiana de sujeto no ha de entenderse referida a un sujeto psicológico o empírico, sino que apunta a una consideración *trascendental* del mismo. Aparece aquí otra noción nuclear del kantismo, que sirve incluso para denominar su entero sistema como *filosofía trascendental*. Conviene comenzar señalando que ese término no expresa las propiedades que siguen universalmente a todo ente y se convierten con él; ni tampoco hay que confundir trascendental con trascendente, pues, por el contrario, lo trascendental –en sentido kantiano– es inmanente al conocimiento, cuyo ámbito no supera. Si en la filosofía clásica los trascendentales están del lado del ente, de lo real, para Kant, en cambio, lo trascendental es una propiedad del conocimiento: «llamo trascendental a todo conocimiento

22. *Crítica de la razón pura*, B XVI.

23. *Ibíd.*, B XVII-XVIII.

que se ocupa no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible *a priori*. Un sistema de semejantes conceptos se llamaría *filosofía trascendental*»[24]. El calificativo *trascendental* se aplica con propiedad al método reflexivo empleado por Kant, que es así despojado de toda connotación psicológica y subjetivista. Lo trascendental expresa el conjunto de leyes internas del entendimiento que son condición de la experiencia y sobre las cuales indaga la filosofía crítica, mediante el proceso reflexivo que significa un paso atrás, en cuanto que no va más allá de la experiencia, sino que se remonta a sus principios con la pretensión de superarla desde la estructura pre-empírica del sujeto. La reflexión no revierte sobre elementos particulares, sino sobre las leyes o categorías universalmente válidas para todo sujeto cognoscente. Por último, no debe confundirse lo trascendental con la meramente lógico-formal, pues así como la lógica formal prescinde de todo objeto para acuparse sólo de las leyes del pensamiento, lo trascendental es un conocimiento del conocimiento *a priori* de objetos, ya que todo conocimiento, para ser tal, ha de ocuparse de objetos; se pregunta, pues, por el fundamento y la posibilidad del conocimiento objetivo. En resumidas cuentas, y citando al propio Kant, hay que señalar que trascendental «no significa lo que sobrepasa toda experiencia, sino lo que ciertamente la precede (*a priori*) con el exclusivo fin de hacer posible el conocimiento de la experiencia»[25].

4. La «Crítica de la razón pura»

a) *Finalidad y estructura de la obra*

Los Prólogos a la primera y segunda ediciones de la *Crítica de la razón pura* proporcionan una buena exposición de los objetivos de Kant, que giran en torno a la razón y su autoconocimiento, y se resumen en la propuesta de que la razón «instituya un tribunal que garantice sus pretensiones legítimas y que sea capaz de terminar con todas las arrogancias

24. *Ibíd.*, B 25.

25. *Prolegómenos a toda metafísica futura*, Ak IV, 373.

infundadas, no con afirmaciones de autoridad, sino con las leyes eternas e invariables que la razón posee. Semejante tribunal no es otro que la misma *crítica de la razón pura*»[26]. Se trata de un examen de la facultad de razonar en relación a los conocimientos que puede poseer al margen de toda experiencia. Lo que está en juego es la posibilidad o imposibilidad de la metafísica como ciencia, pues ésta –a diferencia de otros saberes ya constituidos, como la lógica, la matemática y la física– no ha dado aún con el seguro camino de la ciencia, sino que se debate en interminables disputas que llevan a la razón a incurrir en continuas oscuridades y contradicciones. De la comparación de la metafísica con las demás ciencias –y especialmente con la física– concluye Kant que éstas progresan, mientras que la metafísica se debate «en un nuevo andar a tientas», anclada en las viejas cuestiones de siempre.

Ante este panorama, se pregunta si la causa de tal fracaso no será debida a un error en el método adoptado y, para enmendarlo, propone un «giro copernicano» consistente en aplicar a la metafísica el «nuevo método del pensamiento –tomado del que usa el físico–, a saber, que sólo conocemos *a priori* de las cosas lo que nosotros mismos ponemos en ellas»[27]. Esta es la tarea que acomete en la *Crítica de la razón pura*, que –en palabras suyas– «es un tratado sobre el método, no un sistema sobre la ciencia misma»[28]. La obra más conocida de Kant, que constituye el verdadero punto de inflexión que da origen a la «filosofía crítica», no aspira a elaborar un sistema; no es, pues, un punto final, sino más bien un punto de partida. Conviene tener esto en cuenta para no perder de vista que la filosofía kantiana no se limita a una dimensión teórica, sino que constituye ante todo un saber práctico-moral. La *Crítica de la razón pura* busca asentar los fundamentos de la facultad misma de razonar –lo cual permite esbozar el entero edificio de la filosofía trascendental–, reduciéndose sin embargo a «un recuento completo de los conceptos básicos»[29], que excluye un análisis exhaustivo de todo el conocimiento humano *a priori*. La crítica a la que Kant somete a la razón tendrá como resultado la negación del conocimiento de todo lo que trasciende la frontera de la experiencia posible: nuestro conocimiento *a priori*, en su uso especulativo, sólo se refiere a fenómenos sensibles; pero con esto no está dicho todo, pues «nos

26. *Crítica de la razón pura*, A XI-XII.
27. *Ibíd.*, B XVIII.
28. *Ibíd.*, B XXII.
29. *Ibíd.*, A 13; B 27.

queda aún por intentar, después de haber sido negado a la razón especulativa todo avance en el terreno suprasensible, si no se encuentran datos en su conocimiento práctico para determinar aquel concepto racional y trascendente de lo incondicionado y sobrepasar, de ese modo, según el deseo de la metafísica, los límites de toda nuestra experiencia posible con nuestro conocimiento *a priori*, aunque sólo desde un punto de vista práctico. Con este procedimiento la razón especulativa siempre nos ha dejado, al menos, sitio para tal ampliación, aunque tuviera que ser vacío. Tenemos, pues, libertad para llenarlo. Estamos incluso invitados por la razón a hacerlo, si podemos, con sus datos prácticos»[30]. Como veremos al estudiar la *Crítica de la razón práctica*, ésta continúa por otra vía la tarea de la razón teórica y, merced a la autonomía de que goza, tiene primacía sobre ella.

La metafísica que Kant pretende legar a la posteridad, ha de ocuparse sólo de la posibilidad y de los límites de la facultad de razonar y, en este sentido, nos advierte que jamás osemos traspasar los límites de la experiencia con la sola razón especulativa y nos muestra además cómo esa ilusión de traspasar la experiencia, a la que la razón se ve tentada, constituye un perjuicio para la misma razón en su uso práctico, que es el único legitimado para sobrepasar la experiencia. Ahora bien, tal concepto de metafísica juzga la cientificidad de ésta según el modelo que proporcionan la matemática y la física, cuyo carácter científico es admitido por Kant como una cuestión de hecho, un supuesto previo no susceptible de examen crítico, lo cual deja entrever un cierto «dogmatismo» en su consideración de la ciencia, similar al que él atribuía a la filosofía racionalista de Wolff. Tomar la ciencia físico-natural como modelo paradigmático de «lo científico» obedece ante todo a razones de eficacia especulativa, que le llevan a adoptar como criterio de cientificidad el éxito –en el sentido de satisfacción del espíritu ante el alto nivel teórico alcanzado–, y tiene como principal inconveniente limitar sólo al ámbito de la experiencia sensible el alcance de la ciencia y, por consiguiente, de la metafísica, si pretende ser considerada como tal.

Una vez señalados los objetivos generales de la primera *Crítica*, veamos cómo se estructura la obra. Tras los prólogos –distintos para cada edición, de los que sobresale muy especialmente el de la segunda–, se encuentra la introducción, que se centra en la exposición del problema crítico –en términos técnicos: «cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*»– y esboza la idea de la filosofía trascendental. El núcleo de la obra consta

30. *Ibíd.*, B XXI-XXII.

de dos grandes partes: la *Doctrina trascendental de los elementos* y la *Doctrina trascendental del método*. En la primera, para emplear una comparación del propio Kant, se efectúa «un cálculo aproximado de los materiales de construcción, determinando la clase, altura y solidez del edificio para el que son suficientes»[31]. Esta primera parte –la más importante y extensa– se divide en *Estética trascendental* (el término «estética» está aquí tomado en su sentido etimológico), que se ocupa de la Crítica de la sensibilidad, y *Lógica trascendental*, dividida a su vez en *Analítica trascendental*, que es la Crítica del entendimiento, y *Dialéctica trascendental*, o crítica de la razón. La *Analítica trascendental* se subdivide en *analítica de los conceptos* o categorías puras del entendimiento y *analítica de los principios*, que es la regla que sirve para aplicar esos conceptos del entendimiento a los fenómenos sensibles. La *Dialéctica trascendental* –parte culminante de la *Crítica*– tiene por objeto mostrar que la tendencia a sobrepasar la experiencia no es más que una ilusión o espejismo, ilusión que sin embargo resulta inevitable y pone así de relieve el carácter finito y limitado de la razón. La *Doctrina trascendental del método*, segunda parte de la *Crítica*, no tiene que ver con los «materiales», sino con el plan que hay que seguir, a tenor de los elementos con que se cuenta; es, pues, «la determinación de las condiciones formales de un sistema completo de la razón pura». Esta última parte de la obra, con frecuencia olvidada en las exposiciones más sumarias, constituye el puente de acceso al uso práctico de la razón, centrado en la libertad, y prepara el terreno que habrán de ocupar las otras dos Críticas.

El esquema general de la *Crítica de la razón pura* queda, pues, como sigue:

I. Doctrina trascendental de los elementos:
- *Estética trascendental* (crítica de la sensibilidad)
- *Lógica trascendental*
  - *Analítica trascendental* (crítica del entendimiento)
    - *Analítica de los conceptos*
    - *Analítica de los principios*
  - *Dialéctica trascendental* (crítica de la razón)

31. *Ibíd.*, A 707; B 735.

II. Doctrina trascendental del método:
— *Disciplina, canon, arquitectónica* e *historia* de la razón pura

b) *El problema de los juicios sintéticos «a priori»*

La capital tesis kantiana –formulada en la introducción a la primera *Crítica*– según la cual «aunque todo nuestro conocimiento empiece *con* la experiencia, no por eso procede todo él *de* la experiencia»[32] establece una distinción entre el conocimiento puro y el empírico. Este último tiene sus fuentes *a posteriori*, es decir, en la experiencia, mientras que con la expresión de conocimiento *puro* se refiere Kant a un conocimiento *a priori* en el que no se incluye nada empírico y, por tanto, es independiente de la experiencia. Las señas de identidad del conocimiento *puro* o *a priori* –pues con frecuencia considera sinónimos ambos términos, para oponerlos al conocimiento empírico– son la *necesidad* y la *universalidad*, que constituyen condiciones pertenecientes a la estructura lógica –no psicológica– del sujeto y que, siendo previas a la experiencia, la hacen posible. Por el contrario, todos los hechos de experiencia son particulares y contingentes.

Sentada esta distinción, pasa Kant a otra, de singular importancia en su sistema, entre dos clases de juicios: los juicios *analíticos* y los juicios *sintéticos*. Así como la distinción *a priori-a posteriori* se basa en el origen o fuente de la que surge el conocimiento, el par *analítico-sintético* apunta al fundamento de la relación entre el predicado y el sujeto de un juicio. En el caso de los *juicios analíticos*, esta relación es de pertenencia, pues en ellos «la relación entre predicado y sujeto se piensa mediante la identidad»[33], de modo que el fundamento de la relación se halla en el concepto mismo de sujeto, sin que haya que acudir a algo exterior a él. Estos juicios son *explicativos* –el predicado no añade nada al concepto del sujeto, limitándose a descomponerlo en sus conceptos parciales y explicándolo así de modo más claro– y, además, son *a priori*, se caracterizan por la suficiencia conceptual, sin necesidad de recurrir a elementos extraconceptuales como la experiencia. El ejemplo de juicio analítico propuesto por Kant es: «todos los cuerpos son extensos»; en esta proposición se aprecia que en el

32. *Ibíd.*, B 1.
33. *Ibíd.*, A 7; B 10.

concepto de cuerpo está incluida la extensión, sin que haya que recurrir a la experiencia para confirmarlo. Los *juicios sintéticos*, en cambio, son aquellos en que la relación entre predicado y sujeto se piensa sin identidad, es decir, el predicado se halla fuera del concepto del sujeto, aunque tenga una conexión con él. Se trata de juicios *extensivos*, porque añaden al concepto del sujeto algo que implícitamente no estaba incluido en él, ampliando así su concepto; el ejemplo que aduce es la proposición «todos los cuerpos son pesados». Si en los juicios sintéticos la relación entre predicado y sujeto no se funda en el concepto del sujeto, ¿dónde se apoya entonces? En la experiencia, observa Kant: «la posibilidad de la síntesis del predicado 'pesado' con el concepto de cuerpo se basa, pues, en la experiencia, ya que, si bien ambos conceptos no están contenidos el uno en el otro, se hallan en mutua correspondencia, aunque sólo fortuitamente»[34]. Aquí reside la virtud y el defecto de los juicios sintéticos: suponen una ganancia de conocimiento, pero, al fundarse en la experiencia, no proporcionan un conocimiento científico, sino contingente o fortuito, y su universalidad no es tampoco estricta, sino «simplemente supuesta o comparada (inducción), de tal manera que debe decirse propiamente: de acuerdo con lo que hasta ahora hemos observado, no se encuentra excepción alguna en esta o aquella regla (...). La universalidad empírica no es, pues, más que una arbitraria extensión de la validez»[35]. Los juicios empíricos o *a posteriori* son todos sintéticos.

Así las cosas, lo analítico *a priori* proporciona universalidad y necesidad, y lo sintético extensión o ganancia de conocimiento. Lo significativo del proceder kantiano, que señala su distanciamiento del racionalismo de Leibniz y Wolff, es que la necesidad no consiste en lo analítico –sería una necesidad meramente lógico-formal basada en la identidad–, sino en lo *a priori,* con lo que Kant cree poder tender así un puente entre concepto y realidad mediante un concepto que, sin proceder de la experiencia, es decir, *a priori* y, por tanto, dotado de necesidad, sirva *para* los objetos de experiencia, a los que transfiere su propia necesidad, dando lugar a un conocimiento científico. De cualquier modo, lo que está ausente en Kant es la tesis de una necesidad ontológica o necesidad de las cosas, que es sustituida por la simple necesidad gnoseológica o del conocimiento, y ello merced a la identificación de lo *a priori* y lo necesario, lo cual lleva a rechazar toda necesidad *a posteriori*. El concepto de necesario *a posteriori*

34. *Ibíd.*, B 12.
35. *Ibíd.*, B 3-4.

incide en la índole primariamente metafísica de la necesidad, mientras que lo *a priori* se inscribe en un ámbito epistemológico, sin que sea lícito equiparar uno y otro orden; sólo así puede concebirse la necesidad como una modalidad del Ser y no sólo del conocer[36].

Si lo *a priori* dota de carácter científico al conocimiento y lo sintético le hace avanzar, al no ser meramente explicativo, la condición del progreso de toda ciencia debe consistir en la posibilidad de que haya juicios sintéticos *a priori*. Ahora bien, esto plantea nuevos problemas, ya que la relación entre el predicado y el sujeto no puede buscarse en éste, por tratarse de un juicio sintético, ni tampoco en la experiencia, porque es *a priori;* de ahí que se pregunte Kant: «¿en qué me apoyo y qué es lo que hace posible la síntesis si quiero ir más allá del concepto A para reconocer que otro concepto B se halla ligado al primero, puesto que en este caso no tengo la ventaja de acudir a la experiencia para verlo? (...) ¿Qué es lo que constituye aquí la incógnita X en la que se apoya el entendimiento cuando cree hallar fuera del concepto A un predicado B extraño al primero y que considera, no obstante, como enlazado con él?»[37]. Dicho en otros términos: *«¿Cómo son posibles los juicios sintéticos 'a priori'?»*[38]. Esta cuestión encierra lo que constituye la tarea propia de la razón pura, pero así formulada, la pregunta sólo es válida para la matemática y la física puras, ya que tales ciencias están realmente dadas y, puesto que *de hecho* existen, sólo cabe preguntarse cómo son posibles; pero, «por lo que se refiere a la *metafísica*, la marcha negativa que hasta la fecha ha seguido hace dudar a todo el mundo, con razón, de su posibilidad»[39]. Por eso, Kant restringe la realidad de la metafísica a una disposición natural en el sujeto y se cuestiona su validez como ciencia, tomando como criterio de cientificidad la matemática y la física. El juicio de Kant sobre la metafísica desarrollada hasta entonces es claramente negativo, pero resulta a todas luces parcial e insuficiente, en la medida en que depende de un reduccionismo que le lleva a definirla como un «conocimiento especulativo de la razón, completamente aislado, que se levanta enteramente por encima de lo que enseña la experiencia, con meros conceptos (...), donde, por tanto, la razón ha de ser discípulo de sí misma»[40]. Se trata, como puede apre-

36. Cfr. LLANO, A., *Metafísica y lenguaje*, Eunsa, Pamplona, 1984. Véase el Capítulo IV, especialmente el epígrafe dedicado a la necesidad (pp. 331-357).

37. *Crítica de la razón pura*, A 9; B 12-13.

38. *Ibíd.*, B 19.

39. *Ibíd.*, B 21.

40. *Ibíd.*, B XIV.

ciarse, de una metafísica entendida como conocimiento *a priori* por simples conceptos, lo cual, si bien describe adecuadamente la metafísica racionalista que Kant denomina dogmática, no es aplicable, sin más, a toda metafísica. Este prejuicio kantiano está decisivamente influido por un limitado conocimiento de la historia de la filosofía, que se reduce casi exclusivamente a la filosofía de raíz leibniziana y wolffiana y al pensamiento empirista, especialmente el de Hume.

En los *Prolegómenos a toda metafísica futura* (1783), donde vuelve a ocuparse de las principales cuestiones tratadas en la primera *Crítica*, afirma convencido que la existencia misma de la metafísica depende de la solución del problema sobre la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*, por lo que, no sin grandilocuencia, escribe: «Por consiguiente, todos los metafísicos son, solemnemente y de acuerdo con la ley, suspendidos de sus funciones hasta que hayan resuelto de modo satisfactorio esta cuestión: *«¿Cómo son posibles los conocimientos sintéticos 'a priori'?»*[41].

Evitar plantearse este interrogante equivale, a su juicio, a considerar la metafísica como un arte y no como una ciencia. La respuesta a la cuestión constituirá la estructura misma de la *Crítica de la razón pura*, que se articula en torno a esta triple pregunta: ¿Cómo es posible la matemática pura? ¿Cómo es posible la ciencia natural pura? ¿Es posible la metafísica como ciencia? La primera cuestión es respondida en la *Estética trascendental*, la segunda en la *Analítica trascendental* y de la última se ocupa la *Dialéctica trascendental*, que cierra así el ciclo del conocimiento: «todo nuestro conocimiento comienza por los sentidos, pasa de éstos al entendimiento y termina en la razón»[42]. A su vez, el edificio de la *Crítica de la razón pura* no es sino la primera parte de la tarea completa de la filosofía, que abarca todos los intereses de la razón, los cuales «se resumen en las tres cuestiones siguientes: 1) ¿Qué puedo saber? 2) ¿Qué debo hacer? 3) ¿Qué me cabe esperar?»[43].

41. *Prolegómenos a toda metafísica futura*, § 5; Ak IV, 278.
42. *Crítica de la razón pura*, A 298; B 355.
43. *Ibíd.*, A 805; B 833.

Doctrina trascendental de los elementos

Estética trascendental

La Estética trascendental es «la ciencia de todos los principios de la sensibilidad *a priori*»[44]. La tarea que se propone Kant en esta primera parte de su obra es la de aislar la sensibilidad, apartando todo lo que haya de pensamiento, para poder llevar a cabo, en un segundo momento, una nueva separación, esta vez en el seno de lo sensible. Con vistas a este propósito define una serie de nociones que serán centrales en el desarrollo de su sistema.

En primer término, llama *intuición* al modo según el cual el conocimiento se refiere inmediatamente a los objetos. Para Kant, la única intuición que poseemos es la intuición sensible, pues considera que una intuición intelectual sería la propia de un entendimiento creador u originario –arquetípico–, como es el entendimiento divino, por eso afirma que sólo hay intuición en la medida en que el objeto nos es dado, es decir, afecta a nuestro psiquismo. A la capacidad de recibir intuiciones empíricas la denomina *sensibilidad*, de modo que «los objetos nos vienen, pues, dados mediante la sensibilidad y ella es la única que nos suministra intuiciones». Tenemos así descritos los elementos configuradores de la dimensión sensible del conocimiento, pero que no agotan éste, ya que –escribe a continuación– «por medio del entendimiento, los objetos son, en cambio, *pensados* y de él proceden los *conceptos*». Entre ambos aspectos no pretende establecer una escisión, sino al contrario, busca unificarlos, por eso advierte –y es ésta una tesis central de la gnoseología kantiana– que «todo pensar tiene que hacer referencia, directa o indirectamente, a intuiciones y, por consiguiente (entre los humanos) a la sensibilidad, ya que ningún objeto se nos puede dar de otra forma»[45]. En resumen, todo nuestro conocimiento comienza *con* la experiencia –pues sólo poseemos una intuición sensible o derivada y no originaria–, pero no procede todo él *de* la experiencia –hay unos principios *a priori* que lo constituyen independientemente de la experiencia–, aunque, en cualquier caso, está siempre referido *a* una experiencia sensible.

44. *Ibíd.*, A 21; B 35.
45. *Ibíd.*, A 19; B 33.

El estudio de cómo son pensados los objetos lo abordará Kant en la Analítica trascendental, limitándose aquí a considerar el objeto en cuanto dado. De la definición de sensibilidad hay que subrayar su carácter esencialmente *receptivo*, pasivo, que contrasta con el carácter activo y espontáneo que corresponderá al entendimiento. Pero sigamos con las definiciones del primer parágrafo de la Estética trascendental. El efecto que el objeto produce sobre la sensibilidad o capacidad de recibir impresiones es la sensación y toda intuición que esté mediada por una sensación –que se refiera al objeto a través de ella– es una intuición *empírica*. A continuación define otra de las nociones decisivas de la *Crítica*, la de *fenómeno*, que es «el objeto indeterminado de una intuición empírica»[46], en el que hay que distinguir una *materia*, la sensación, que se alcanza, como acabamos de ver, en una intuición empírica, y una *forma*, que es lo que ordena y unifica lo plural y múltiple que se da en la sensación. La diferencia entre materia y forma del fenómeno reside en que sólo la primera es un dato pasivamente recibido, y por eso se da únicamente *a posteriori*, mientras que la forma del fenómeno ha de estar ya dispuesta *a priori* en el psiquismo y es susceptible de una consideración al margen de toda sensación; constituye, por tanto, una intuición *pura* o una forma pura –no empírica– de la intuición sensible, que está referida a lo material y sensible del dato fenoménico.

Kant ha puesto las bases para solucionar la cuestión de la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*. La dificultad de conjugar el carácter *sintético* con el de *a priori* reside en que el primero requiere un fundamento en la experiencia, que es lo que lo *a priori* niega. El conocimiento experiencial, sensible, es la *intuición*, como hemos visto. ¿Cómo es posible entonces una intuición, que ha de ser necesariamente sensible, *a priori*? O, lo que es lo mismo, ¿cómo es posible una intuición *pura*, no empírica, sin dejar por eso de ser sensible, es decir, verdadera intuición según los principios kantianos? En los *Prolegómenos a toda metafísica futura*, donde expone su doctrina según un procedimiento analítico, plantea así este mismo problema: «la intuición es una representación que depende inmediatamente de la presencia del objeto; parece, por tanto, imposible tener una intuición *originaria a priori*, pues, en ese caso, la *intuición* debería realizarse sin referirse a un objeto anterior o actualmente presente, y no podría ser entonces una intuición (...) ¿Cómo la *intuición* del objeto

46. *Ibíd.*, A 20; B 34.

puede preceder al objeto mismo?»[47]. El único modo de que la intuición sea anterior a la realidad del objeto, produciendo así un conocimiento *a priori*, es que «no contenga otra cosa que la forma de la sensibilidad que precede en un sujeto a toda impresión real por medio de la cual soy afectado por el objeto»[48]. Puesto que la forma de la sensibilidad precede a todo conocimiento sensible y lo condiciona, solamente mediante ella podemos tener una intuición *a priori* del objeto. Tal intuición es *pura*, y no empírica, porque no proporciona un contenido o materia, sino una forma, y, por otro lado, no pierde su índole sensible porque es forma del fenómeno, aunque no como algo ya contenido en su materialidad sensible, sino como la configuración o conformación que lo múltiple dado recibe al encontrarse con las estructuras de la sensibilidad.

La relación entre materia y forma del fenómeno no hay que interpretarla en el sentido dinámico de la composición hilemórfica de Aristóteles, sino en un sentido más estático y pasivo, en el que el principio formal queda limitado a constituir la «condición de posibilidad de los fenómenos». Al mismo tiempo, es preciso subrayar el carácter relativo de la noción de fenómeno, que aparece con claridad en este texto de los *Prolegómenos*: «sólo a través de la forma de la intuición sensible podemos percibir *a priori* objetos, pero por medio de ella sólo podemos conocerlos como pueden *aparecer* a nuestros sentidos, no como pueden ser en sí mismos»[49]. El aparecer al que se refiere el texto no es una mera apariencia, una ficción o ilusión, sino un real presentarse ante la sensibilidad, algo realmente dado que, en la medida en que es siempre relativo a una intuición sensible, no nos desvela el objeto tal como es en sí, por lo que hay que establecer una distinción «entre dicho objeto en cuanto *fenómeno* y ese mismo objeto en cuanto objeto *en sí*»[50]. Ahora bien, qué sean los objetos en sí es algo que permanece absolutamente desconocido para nosotros, sostiene Kant; sólo conocemos nuestro modo de percibirlos.

Una última observación concierne al posible malentendido que llevaría a concebir un objeto de la sensibilidad distinto de un objeto del entendimiento; una tesis semejante es propia del periodo precrítico, pero no de la filosofía crítica, en la que, por el contrario, Kant se esfuerza en señalar que entre entendimiento y sensibilidad hay distinción y comple-

47. *Prolegómenos a toda metafísica futura*, § 8; Ak IV, 281-282.
48. *Ibíd.*, § 9; Ak IV, 282.
49. *Ibíd.*, § 10; Ak IV, 283.
50. *Crítica de la razón pura*, B 69.

mentariedad, pero no estrictamente separación, aunque el texto en que alude a un principio común de ambos tipos de conocimiento no revela un probado rigor científico: «existen dos troncos del conocimiento humano, los cuales proceden quizá de una raíz común, pero desconocida para nosotros: la *sensibilidad* y el *entendimiento*. A través de la primera se nos dan los objetos. A través de la segunda los *pensamos*»[51]. Sólo puede hablarse de conocimiento, de acuerdo con Kant, cuando hay al mismo tiempo intuición *y* concepto, es decir, sensibilidad *y* entendimiento.

Una vez aislada la sensibilidad, la Estética trascendental lleva a cabo un nuevo paso en el que separa de la intuición empírica «todo lo perteneciente a la sensación, con el fin de quedarnos sólo con la intuición pura y con la mera forma de los fenómenos, únicos elementos que puede suministrar la sensibilidad *a priori*»[52]. Las formas puras de la intuición sensible que constituyen los principios del conocimiento *a priori* son el *espacio* y el *tiempo*. Con esto Kant quiere decir que sólo podemos percibir una realidad fenoménica en tanto que se nos manifiesta en forma espacio-temporal, pues tales son las condiciones que nuestra sensibilidad impone a los objetos de experiencia.

A diferencia de la *Disertación* de 1770, la Estética trascendental se ocupa en primer lugar del espacio y a continuación del tiempo; de cada una de estas nociones se hace una «exposición metafísica» y luego una «exposición trascendental».

La exposición metafísica del espacio es paralela a la que hace del tiempo y tienen por objeto mostrar que ambos conceptos no son extraídos de la experiencia, sino puros o *a priori,* es decir, son representaciones que constituyen el supuesto de toda sensación recibida. La diferencia entre uno y otro concepto estriba en que el espacio es condición *a priori* de la sensibilidad externa –así, los objetos exteriores a nosotros nos los representamos como estando todos en el espacio– y el tiempo, en cambio, es

51. *Ibíd.*, A 15; B 29. El texto más conocido acerca de la exigencia mutua de sensibilidad y entendimiento, es el siguiente, que se encuentra en la introducción a la lógica trascendental: «Ninguna de estas propiedades es preferible a la otra: sin sensibilidad ningún objeto nos sería dado y, sin entendimiento, ninguno sería pensado. Los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas. Por ello es tan necesario hacer sensibles los conceptos (es decir, añadirles el objeto en la intuición) como hacer inteligibles las intuiciones (es decir, someterlas a conceptos). Las dos facultades o capacidades no pueden intercambiar sus funciones. Ni el entendimiento puede intuir nada, ni los sentidos pueden pensar nada. El conocimiento únicamente puede surgir de la unión de ambos» (*Ibíd.*, A 51; B 75-76.

52. *Ibíd.*, A 22; B 36.

condición *a priori* de la sensibilidad interna y, por antonomasia, de la sensibilidad en general, ya que en último término toda sensibilidad es interna. El tiempo desempeña, pues, una función preponderante en el sistema kantiano al ser condición *a priori*, tanto de la sensibilidad interna –de modo inmediato–, como de la externa –en este caso, de modo mediato. Después de haber establecido el carácter *a priori* del espacio y del tiempo como condición de posibilidad de los fenómenos, pasa a mostrar que no son tampoco conceptos universales, sino intuiciones puras, es decir, que tienen que ver con la sensibilidad y no con el entendimiento, a pesar de lo cual han de considerarse puros o no empíricos. La pureza a la que Kant se refiere está relacionada con el carácter único del espacio y el tiempo; cuando hablamos de espacios y tiempos, no son sino partes de un mismo espacio y de un mismo tiempo. La unicidad del espacio, que se opone a la multiplicidad de las cosas que percibimos espacializadas –y otro tanto hay que decir del tiempo–, muestra que es una intuición *a priori*, no de cosas, sino de la forma en que han de aparecer éstas para poder ser percibidas. El espacio y el tiempo no son, pues, una cualidad o carácter de las cosas, sino las formas puras según las cuales los objetos han de ofrecerse al sujeto cognoscente. Esta aprioridad del espacio y del tiempo les dota de una cierta universalidad y necesidad.

La exposición trascendental tiene por objeto establecer las nociones de espacio y tiempo como principios que expliquen la posibilidad de otros conocimientos sintéticos *a priori*, concretamente, los de la matemática. Las dos partes de la matemática –geometría y aritmética– no proceden, a juicio de Kant, de modo analítico-deductivo, sino sintéticamente, es decir, mediante un procedimiento constructivo. En este sentido, la geometría supone como condición necesaria *a priori* de su posibilidad la intuición de espacio y, de modo análogo, la aritmética supone como condición *a priori* la sucesividad temporal. No obstante, hay que señalar que la tesis kantiana no está desarrollada y que, en esencia, responde a la necesidad de justificar la idea previa que Kant se había forjado acerca de la matemática como ciencia y su fundamentación en los juicios sintéticos *a priori*.

Resultan, por eso, más interesantes las consecuencias y observaciones generales que se encuentran a continuación de la exposición del espacio y del tiempo, en las que hay precisas referencias al «idealismo trascendental», expresión que define muy adecuadamente la filosofía crítica kantiana. Un buen resumen de su tesis sobre el conocimiento sensible puede verse en el siguiente pasaje: «hemos pretendido afirmar que todas nuestras intuiciones no son más que una representación fenoménica; que las

cosas que intuimos no son en sí mismas tal como las intuimos, ni sus relaciones tienen en sí mismas el carácter con que se nos manifiestan; que si suprimiéramos nuestro sujeto o simplemente el carácter subjetivo de los sentidos en general, todo el carácter de los objetos, todas sus relaciones espaciales y temporales, incluso el espacio y el tiempo mismos, desaparecerían. Como fenómenos, no pueden existir en sí mismos, sino sólo en nosotros. Permanece para nosotros absolutamente desconocido qué sean los objetos en sí, independientemente de toda esa receptividad de nuestra sensibilidad. Sólo conocemos nuestro modo de percibirlos, modo que nos es peculiar y que, si bien ha de convenir a todos los humanos, no necesariamente ha de convenir a todos los seres»[53]. Las afirmaciones que aquí se contienen dejan ver la limitación de nuestro conocimiento, referido exclusivamente a los fenómenos, aunque nos parezca que conocemos las cosas en sí mismas. La intuición, dimensión sensible de nuestro conocimiento, nos proporciona tan sólo relaciones, que es en lo que consiste el fenómeno.

Kant se esfuerza en afirmar la tesis de la *idealidad trascendental* del espacio y del tiempo, según la cual estas condiciones de la sensibilidad no son más que condiciones de posibilidad de los fenómenos y, por tanto, dependientes del sujeto. Pero, al mismo tiempo, subraya la *realidad empírica* del espacio y del tiempo, que no son ilusión o apariencia, sino que se refieren a la experiencia y tienen validez objetiva, por lo que debe decirse que el tiempo –y análogamente el espacio– «ha de ser considerado como real, no en cuanto objeto, sino en cuanto modo de representarme a mí mismo como objeto»[54]. La teoría kantiana del idealismo trascendental descansa en esta oscilación entre uno y otro extremo, en un intento de evitar tanto el idealismo exagerado de Berkeley, que reduce ser a *ser percibido* y disuelve los cuerpos en la mera apariencia, como el sustancialismo –calificado como aristotélico, aunque no es sino una caricatura del verdadero pensamiento del Estagirita– que haría de la realidad algo fijo y estático y deja sin explicar la dimensión dinámica y viva de lo existente y de su relación con el sujeto que conoce. Frente a la primera postura, Kant sostiene la existencia de cosas en sí y, frente a la segunda, afirma que de ningún modo podemos saber en qué consiste la realidad en sí.

La doctrina del idealismo trascendental permite apreciar la relevante función asignada al sujeto y el carácter peculiar de éste. Ya hemos seña-

53. *Ibíd.*, A 42; B 59.
54. *Ibíd.*, A 37; B 54.

lado la capital importancia del fenómeno en el sistema kantiano; pues, bien, no puede darse razón del fenómeno sin la intervención del sujeto: «lo que no se encuentra en el objeto en sí mismo y se halla siempre, por el contrario, en sus relaciones con el sujeto, siendo inseparable de la representación del primero, es fenómeno»[55]. El fenómeno, que circunscribe el ámbito de alcance de nuestro conocimiento, no se encuentra ni en el objeto en sí mismo, ni en el sujeto, sino en la relación entre sujeto y objeto. En esto consiste el planteamiento trascendental kantiano, que no se ocupa del sujeto con independencia del objeto, y viceversa, sino del modo de conocer los objetos, modo que tiene en cuenta que «sólo conocemos *a priori* de las cosas lo que nosotros mismos ponemos en ellas»[56]. El método trascendental trata de descubrir en los objetos las condiciones que el sujeto ha introducido con el fin de hacer de ellos objeto del conocimiento, es decir, relativos al sujeto; de ahí el carácter reflexivo del método trascendental, que se configura como un conocimiento del conocimiento, cuya índole intencional ignora. La Estética trascendental lleva a cabo el primer paso de este proceso, que ha consistido en el descubrimiento de las formas puras de la sensibilidad como condiciones de la subjetividad sólo a través de las cuales tenemos acceso a los datos sensibles. Puesto que la Estética transcendental no desarrolla más que una de las dos fuentes del conocimiento, se hace necesario penetrar en la otra instancia que completa el estudio del conocimiento y a la que está dedicada la Analítica trascendental.

Analítica trascendental

La Analítica trascendental forma parte, junto con la Dialéctica trascendental, de lo que Kant denomina lógica trascendental, que determina el origen, extensión y validez objetiva del conocimiento *a priori* y se ocupa sólo de las leyes del entendimiento y de la razón, en cuanto que se refieren a objetos *a priori*. En esto se diferencia la lógica trascendental de la lógica formal clásica, la cual, si bien constituye una *conditio sine qua non* de toda verdad, se circunscribe a la mera forma del conocimiento y no puede pasar de aquí.

55. *Ibíd.*, B 70 nt.
56. *Ibíd.*, B XVIII.

La lógica trascendental realiza con el entendimiento una tarea semejante a la que la estética trascendental lleva a cabo con la sensibilidad, pues en ella «aislamos el entendimiento y tomamos de nuestros conocimientos únicamente la parte del pensamiento que no procede más que del entendimiento»[57]. Se ocupa, pues, de los conceptos, pero sólo con la condición de que tales conceptos puedan referirse a objetos dados en la intuición: «la intuición y los conceptos constituyen, pues, los elementos de todo nuestro conocimiento, de modo que ni los conceptos pueden suministrar conocimiento prescindiendo de una intuición que les corresponde de alguna forma, ni tampoco puede hacerlo la intuición sin conceptos»[58]. Si la sensibilidad constituye el momento receptivo del conocimiento, el entendimiento lo es, en cambio, de la *espontaneidad* de los conceptos.

Dentro de la lógica trascendental se incluye la *analítica*, que trata de los elementos del conocimiento puro del entendimiento y de aquellos principios sin los cuales ningún objeto puede ser pensado, y la *dialéctica*, que consiste en el estudio y crítica del uso abusivo de los principios y elementos del entendimiento puro cuando se pretende aplicarlos más allá de la experiencia. La analítica es una «lógica de la verdad», mientras que la dialéctica es una «lógica de la ilusión», que pretende detectar. La Analítica trascendental estudia, en suma, el proceso por el que el fenómeno ofrecido como dato a la sensibilidad se convierte en *objeto* del entendimiento y puede ser *conocido*; se divide en dos partes: «analítica de los conceptos» y «analítica de los principios».

a) *Analítica de los conceptos*

Por ella entiende Kant «la *descomposición* –poco practicada todavía– *de la capacidad misma del entendimiento*, a fin de investigar la posibilidad de los conceptos *a priori* buscándolos sólo en el entendimiento como su lugar de procedencia y analizando su uso puro en general»[59]. Los conceptos *a priori* han de cumplir las siguientes condiciones: que sean puros y no empíricos, que pertenezcan al pensar y no a la sensibilidad, que sean elementales y que constituyan una tabla o esquema completo que abarque

57. *Ibíd.*, A 62; B 87.
58. *Ibíd.*, A 50; B 74.
59. *Ibíd.,* A 65-66; B 90.

todo el campo del entendimiento. Con estos presupuestos, Kant establece y justifica la tabla de los conceptos puros; pero para ello necesita dar con un principio o regla que le sirva como criterio de unión o síntesis para situar cada concepto en el lugar que le corresponde. Este principio unificador es el *juicio*, pues el entendimiento sólo puede utilizar los conceptos para formular juicios, de manera que el juicio, según Kant, es el conocimiento mediato de un objeto. El juicio permite sintetizar muchos conceptos posibles en uno solo; de hecho, «podemos reducir todos los actos del entendimiento a juicios, de modo que el *entendimiento* puede representarse como una *facultad de juzgar*»[60], precisamente porque es una facultad de pensar. Para Kant, pensar es juzgar, por eso se pueden exponer todas las funciones del entendimiento –es decir, los *conceptos* entendidos como unidades de ordenación de las diversas representaciones bajo una común– a partir de las funciones de unidad en los juicios, que es lo que hace en su tabla de categorías. Ahora bien, entender la facultad de pensar como un juicio significa abandonar la tesis según la cual el pensar es un *ver*, para concebirlo como un componer o sintetizar, ya que esa es la función del juicio. En la raíz de la actitud kantiana se encuentra el rechazo del procedimiento abstractivo, quizá porque tenía delante el concepto empirista de abstracción como comparación y generalización de impresiones. La abstracción resultaba así un constructo a partir de los datos recibidos.

La función lógica del entendimiento en los juicios es la guía que permite descubrir todos los conceptos puros del entendimiento. La tabla de los juicios, atendiendo a su aspecto formal, se representa como sigue:

1	2	3	4
Cantidad	*Cualidad*	*Relación*	*Modalidad*
Universales	Afirmativos	Categóricos	Problemáticos
Particulares	Negativos	Hipotéticos	Asertóricos
Singulares	Infinitos	Disyuntivos	Apodícticos

De acuerdo con esta tabla, establece Kant la de los conceptos puros del entendimiento o *categorías*, término que toma de Aristóteles, por considerar que su propósito al proponer las categorías coincide con el del Estagirita, aunque el desarrollo de uno y de otro sea diferente. Hay que señalar, no obstante, que la tabla categorial kantiana se aparta de la de

60. *Ibíd.*, A 69; B 94.

Aristóteles, no sólo en su desarrollo, sino en el concepto mismo, ya que las categorías no son para Aristóteles formas puras del pensar, sino que constituyen los géneros supremos o clases fundamentales que dividen al ente real; hay, pues, una fundamentación en la realidad, ausente en Kant.

La tabla de las categorías deriva de la de los juicios porque, como explica Kant, «el mismo entendimiento y por medio de los mismos actos con que produjo en los conceptos la forma lógica de un juicio a través de la unidad analítica, introduce también en sus representaciones un contenido trascendental a través de la unidad sintética de lo diverso de la intuición»[61]. Es decir, así como el juicio introduce una unidad en los conceptos, éstos, por su parte, son síntesis unificadoras de lo dado en una intuición. La tabla de las categorías queda así:

1	2	3	4
De la cantidad	*De la cualidad*	*De la relación*	*De la modalidad*
Unidad	Realidad	Sustancia y accidentes	Posibilidad
Pluralidad	Negación	Causalidad	Existencia
Totalidad	Limitación	Acción y pasión	Necesidad

Estos conceptos o categorías expresan la capacidad total del entendimiento, que sólo a través de ellos puede conocer algo de lo múltiple de la intuición, esto es, pensar un objeto. Expuesta la tabla de las categorías, emprende a continuación la tarea de justificar su valor objetivo, con el fin de fundamentar sólidamente la ciencia. Este cometido lo lleva a cabo en la «deducción trascendental de las categorías» o «explicación de la forma según la cual los conceptos *a priori* pueden referirse a objetos»[62]. Tal deducción ha de ser «trascendental» y no simplemente «metafísica», porque no se limita a la cuestión de hecho *(quid facti)* que expresa la manera según la cual se ha adquirido un concepto, sino que se eleva hasta dar razón de la legitimidad *(quid juris)* de ese procedimiento, mostrando así que las categorías son las únicas condiciones del pensar los objetos de experiencia y tienen además un carácter necesario e imprescindible para fundar la experiencia.

La importancia y dificultad de la deducción trascendental no pasaron desapercibidas a Kant, quien alude a ello en el prólogo a la primera

61. *Ibíd.*, A 79; B 105.
62. *Ibíd.*, A 85; B 117.

edición de la *Crítica* y en este otro texto, donde se esboza el planteamiento del problema: «el que los objetos de la intuición sensible hayan de conformarse a las condiciones formales *a priori* de la sensibilidad –que residen en el psiquismo– se desprende con claridad del hecho de que, en caso contrario, no constituirían para nosotros objeto ninguno. En cambio, el que los objetos de la intuición sensible hayan de conformarse, además, a las condiciones que el entendimiento exige para la unidad sintética del pensar es una conclusión no tan fácil de ver»[63], pues podría ocurrir –prosigue Kant– que siguieran ofreciéndose fenómenos a la intuición sensible sin que se ajustaran a las condiciones de unidad del entendimiento; es decir, no serían *pensados*, sino sólo *sentidos*, lo cual iría contra la unidad del conocimiento y tendría como consecuencia la desaparición del *objeto*, porque, debido a la espontaneidad del entendimiento y su función sintetizadora, éste no se limita a recibir evidencias, sino que interviene activamente en la configuración del objeto. Como ha señalado Zubiri, el entendimiento no es un *ver*, sino un *hacer*[64]. Este rasgo es uno de los que más claramente diferencia el nuevo rumbo del pensamiento, inaugurado por Descartes, de la tradición clásica, en la que prevalece una actitud contemplativa –distinta de una pura y simple pasividad–, mientras que la filosofía moderna fomenta una actitud activa y práctica que no se reduce a comprender, sino que busca transformar.

El problema, en resumen, estriba en saber cómo tienen validez objetiva las condiciones subjetivas del pensar, una vez sentado que «el entendimiento no deriva sus leyes *a priori* de la naturaleza, se las prescribe»[65]. La validez de las categorías quedará a salvo en el caso de que sólo gracias a ellas sea posible la experiencia, que es el principio directivo que preside la deducción trascendental. Por no reconocerlo así, Locke pretendió derivar de la experiencia los conceptos puros y Hume, por su parte, aunque reconoció que tales conceptos tenían que ser *a priori*, no llegó a postularlo, haciéndolos derivar de una necesidad subjetiva originada por la costumbre.

Una clara muestra de la complejidad que plantea la deducción trascendental es que fue modificada enteramente en la segunda edición de la *Crítica*, con lo cual tenemos dos versiones diferentes, aunque –a juicio de

63. *Ibíd.*, A 90; B 122-123.

64. Cfr. ZUBIRI, X., *Cinco lecciones de filosofía*, Alianza, Madrid, 1985, p. 85.

65. *Prolegómenos a toda metafísica futura*, § 36; Ak IV, 320. En una de las *Reflexiones* afirma que «en la ciencia trascendental todo debe ser sacado del sujeto» (*Reflexión* nº 5058; Ak XVIII, 75).

Kant– sólo en cuanto al método expositivo. La divergencia más acusada entre las dos redacciones de la deducción trascendental se centra en la relevante función que en la primera se concede a la imaginación, cuya actividad es, en cambio, sometida a la acción del entendimiento en el texto de la segunda.

La imaginación elabora una síntesis de lo diverso dado en la intuición, que hace posible en un momento posterior que el entendimiento reduzca tal síntesis a conceptos: «lo primero que se nos tiene que dar para conocer todos los objetos *a priori* es lo *diverso* de la *intuición* pura; lo segundo es la *síntesis* de tal diversidad mediante la imaginación, pero ello no nos proporciona todavía conocimiento. Los conceptos que dan *unidad* a esa síntesis pura y que consisten sólo en la representación de esta necesaria unidad sintética son el tercer requisito para conocer un objeto que se presente, y se basan en el entendimiento»[66]. Sensibilidad, imaginación y entendimiento son las tres fuentes subjetivas de conocimiento que fundan la posibilidad de la experiencia; cada una de ellas lleva a cabo, según una gradación ascendente, un proceso unificador que Kant denomina *sinopsis* de la sensibilidad, *síntesis* de la imaginación y *unidad* del entendimiento. La sinopsis no es propiamente unificación, sino más bien mera contigüidad o agregación de lo múltiple. Lo que resulta decisivo es la actividad unificadora del entendimiento, sin la cual no habría objetos; tal actividad es «la unidad de la conciencia, la cual precede a todos los datos de las intuiciones. Sólo en relación con tal unidad son posibles las representaciones de objetos. A esta conciencia pura, originaria e inmutable, la llamaré *apercepción trascendental*»[67]. La unidad de la conciencia sería imposible –señala Kant– sin la conciencia de la identidad del yo, que, a su vez, es «la conciencia de la necesaria unidad de síntesis de todos los fenómenos según conceptos»[68]. Kant, en resumen, postula que la unidad del objeto es la unidad de la conciencia, porque en definitiva –como ha escrito Zubiri–, «las condiciones del objeto y del entendimiento son las mismas»[69].

La apercepción trascendental –facultad radical de nuestro conocer– es la que unifica la experiencia y hace que ésta no sea un caos, un torrente de fenómenos sin orden alguno, sino un principio trascendental de unidad, merced a las categorías –condiciones del pensar en una experiencia po-

66. *Crítica de la razón pura*, A 78-79; B 104.
67. *Ibíd.*, A 107.
68. *Ibíd.*, A 108.
69. ZUBIRI, *o.c.*, p. 83.

sible– y al espacio y al tiempo, que son las condiciones de la intuición. El proceso tiene lugar de abajo hacia arriba, es decir, partiendo de lo empírico, y se apoya en la firme convicción kantiana de que «somos nosotros mismos los que introducimos el orden y regularidad de los fenómenos que llamamos *naturaleza*»[70]. La unidad de la naturaleza es deudora de la unidad de conciencia o apercepción, en la que se encuentran contenidas *a priori* las bases subjetivas de tal unidad. El hecho de que aprendamos muchas leyes por la experiencia no debe ocultarnos que esas leyes son tan sólo determinaciones especiales de otras leyes más elevadas que proceden *a priori* del entendimiento, no de la experiencia, y que confieren regularidad a los fenómenos, haciendo posible la experiencia misma. Sin el entendimiento, escribe Kant, «no habría naturaleza alguna, esto es, unidad sintética y regulada de lo diverso de los fenómenos. En efecto, éstos no pueden, en cuanto tales fenómenos, existir fuera de nosotros. Existen sólo en nuestra sensibilidad»[71].

En la segunda edición, Kant subraya la función activa y espontánea de la facultad de entender como elaboradora de la síntesis: «no podemos representarnos nada ligado en el objeto, si previamente no lo hemos ligado nosotros mismos»[72]. La unidad implicada por la síntesis supone un principio de unión que es el *yo pienso* –la unidad de autoconciencia–, que acompaña a todas nuestras representaciones. Ahora bien, la «apercepción trascendental» o «conciencia pura», a diferencia de la conciencia subjetiva o empírica, tiene que ver con el entendimiento y se sitúa en el orden «trascendental», pues a partir de ella es posible un conocimiento *a priori*. El principio de la apercepción –dice Kant– es el más elevado de todo el conocimiento humano, porque es el que permite combinar la variedad de las intuiciones y referirlas a una sola conciencia, con lo cual puedo llamar «mías a todas las representaciones en la medida en que pueda abarcar en una conciencia la diversidad de las mismas»[73]. Esta referencia a una sola conciencia es lo que permite que tal variedad de intuiciones sea *pensada*, es decir, unificada. La unidad sintética de apercepción constituye la ulterior condición que se impone a la diversidad de la intuición, una vez que ésta se halla sometida a las condiciones de espacio y de tiempo.

70. *Crítica de la razón pura*, A 125.
71. *Ibíd.*, A 126.
72. *Ibíd.*, B 130.
73. *Ibíd.*, B 134.

Hasta llegar a la unidad de apercepción no hay conocimiento. Como objeto, según la definición de Kant, es «aquello en cuyo concepto se halla unificado lo diverso de una intuición dada»[74], por consiguiente, la unidad de conciencia es la que confiere valor de objeto a todas nuestras representaciones y se convierte en condición objetiva de todo conocimiento.

Las diversas explicaciones proporcionadas por Kant parten de la base de la situación real en que se encuentra el entendimiento humano, incapaz –según él– de intuición intelectual. Esta limitación implica que sólo puede hablarse propiamente de conocimiento cuando los conceptos puros del pensar son referidos a objetos de los sentidos, esto es, a intuiciones, pues «la extensión de los conceptos más allá de *nuestra* intuición sensible no nos sirve de nada»[75], da lugar a puras formalidades que abocan a un pensar carente de contenido. Del objeto de una intuición sensible sólo podríamos decir lo que no es, sin que cupiera una afirmación positiva acerca de su contenido. Habría sólo pensamiento, pero no conocimiento. En cambio, la limitación de nuestro conocimiento al ámbito de los fenómenos es debido a que la posibilidad de éstos «reside en nosotros mismos y su combinación y unidad (en la representación de un objeto) sólo existe igualmente en nosotros»[76]. En esto consiste el *idealismo trascendental*, como afirmará en un lugar posterior de esta misma obra: «todos los objetos de la experiencia que nos es posible no son otra cosa que fenómenos, es decir, simples representaciones que, tal como son representadas (...) no poseen existencia propia, independientemente de nuestros pensamientos. Esta doctrina es lo que llamo *idealismo trascendental*»[77].

El estudio de cómo las categorías hacen posible la experiencia es lo que se considera en la «analítica de los principios», segunda parte de la Analítica trascendental.

74. *Ibíd.*, B 137.
75. *Ibíd.*, B 148.
76. *Ibíd.*, A 130.
77. *Ibíd.*, A 491; B 519.

b) Analítica de los principios

La analítica de los principios comprende una primera parte, en la que se expone el *esquematismo trascendental* o modo de aplicar a los fenómenos los conceptos del entendimiento, y una segunda, donde se consideran todos los principios del entendimiento puro, que surgen *a priori* de las categorías y son sistematizados de acuerdo con la tabla de éstas. A estas dos partes centrales añade Kant una «refutación del idealismo» y un capítulo dedicado a explicar la distinción entre fenómenos y noúmenos.

La doctrina del esquematismo, habida cuenta de la heterogeneidad entre los conceptos puros del entendimiento y las intuiciones empíricas, trata de dar una solución que explique cómo se pueden *subsumir* las intuiciones bajo los conceptos y *aplicar* las categorías a los fenómenos. Para que sea posible esa subsunción, se necesita un «tercer término que sea homogéneo con la categoría, por una parte, y con el fenómeno, por otra, un término que haga posible aplicar la primera al segundo»[78]. Tal término ha de ser *puro*, es decir, no empírico, pero al mismo tiempo debe ser intelectual y sensible, para adecuarse a cada uno de los extremos entre los que media, y recibe el nombre de *esquema trascendental*.

El esquema es producto de la imaginación trascendental, esa facultad intermedia entre la sensibilidad y el entendimiento, que servirá, pues, para enlazar intuición y concepto; es definido como la «condición formal y pura de la sensibilidad»[79], que coincide en suma con el tiempo, pues éste, como condición formal de la sensibilidad interna, lo es, en último término, de la sensibilidad en general. El tiempo adquiere así una dimensión universal, lo cual, junto al carácter *a priori*, hace que el esquema guarde homogeneidad con la categoría y, a la vez, con el fenómeno, pues el tiempo se halla contenido en toda representación empírica debido a que es condición formal del sentido interno.

Esquema no es lo mismo que imagen; a diferencia de ésta, el esquema no se apoya en la sensibilidad, sino en el concepto. Esta distinción la explica Kant con el siguiente ejemplo: «si escribo cinco puntos seguidos ....., tengo una imagen del número cinco. Si, por el contrario, pienso simplemente un número en general, sea el cinco, sea el cien, tal pensar es un método para representar, de acuerdo con cierto concepto, una cantidad

78. *Ibíd.*, A 138; B 177.
79. *Ibíd.*, A 140; B 179.

(mil, por ejemplo) en una imagen, más que esa imagen misma, que en este último caso, difícilmente podría yo abarcar y comparar con el concepto»[80]. Pero tampoco el esquema se identifica con la categoría, pues las categorías, «consideradas en su pura significación y dejando a un lado las condiciones de la sensibilidad, deberían ser aplicables a las cosas en general *tal como éstas son,* no *tal como se manifiestan* en los esquemas que simplemente las representan»[81]. Los esquemas dotan de significación a las categorías, al referirlas a objetos, y de este modo las realizan, pero por eso mismo las restringen y limitan a unas condiciones que están fuera del entendimiento. Después de lo dicho, no sorprende la afirmación kantiana según la cual «en realidad, el esquema se reduce al fenómeno o concepto sensible de un objeto concordante con la categoría»[82], con lo que se subraya la mayor dependencia del esquema respecto de la categoría y pone en peligro su función medianera prevista por Kant.

En la exposición de los esquemas correspondientes a las categorías, Kant evita un análisis prolijo y se limita en muchos casos a un simple enunciado o definición. En todos ellos está presente el tiempo, que se erige en un elemento de primer orden en el kantismo. Así, por ejemplo, el esquema correspondiente a la sustancia es descrito como la permanencia de lo real en el tiempo, y el que corresponde a la causa como «la realidad a la que sigue algo distinto, una vez puesta esa realidad, cualquiera que sea»[83], con lo cual no consigue superar la concepción empirista que hace consistir la causalidad en la sucesión.

En resumen, el esquematismo se revela como el procedimiento de adecuación de los conceptos puros del entendimiento a los fenómenos empíricos, y no a la inversa, pues Kant necesita, tras el desarrollo expuesto en la deducción trascendental, «descender a lo sensible»; por esta razón, el tiempo –condición *a priori* de la sensibilidad– es la noción clave, porque se halla en el ámbito de la sensibilidad, pero como condición meramente formal y *a priori,* lo cual deja claro que el entendimiento no es determinado por el fenómeno, y con ello salva la aprioridad del conocimiento, tesis fundamental de su sistema. Sin embargo, la teoría del esquematismo muestra una ambigüedad, que es la misma que la de la imaginación, y que deja abierto el interrogante sobre el porqué de esta facultad, cuya posición

80. *Ibíd.*
81. *Ibíd.*, A 147; B 186.
82. *Ibíd.*, A 146; B 186.
83. *Ibíd.*, A 144; B 183.

intermedia entre sensibilidad y entendimiento, más que de una armónica articulación, parece ser el resultado de un esforzado e inestable equilibrio, con el riesgo continuo de inclinarse hacia uno u otro lado, de lo cual dan buena prueba las diversas prosecuciones del pensamiento kantiano, en clave empirista o idealista.

Una vez que se han expuesto en la Estética trascendental las formas *a priori* de la intuición y en la analítica de los conceptos las del entendimiento, la analítica de los principios supone un paso más en la sistematización kantiana y trata de vertebrar ambos elementos según juicios, con el fin de obtener unos principios que sinteticen las formas de la intuición y las del pensamiento y constituyan las leyes o reglas *a priori* que el entendimiento prescribe a la naturaleza. Estas reglas deben formularse sobre la base de juicios sintéticos, pues en los juicios analíticos no se sale del concepto y además tienen como principio supremo el de contradicción, que, según Kant, está desprovisto de todo contenido y es meramente formal. Se impone, por tanto, ir más allá del concepto, lo cual exige acudir a la experiencia como el lugar en el que son dados los objetos: «la *posibilidad de la experiencia* es lo que da realidad objetiva a todos nuestros conocimientos *a priori*»[84]. Ahora bien, como sabemos, la experiencia abandonada a sí misma no proporciona conocimiento alguno, limitándose a ser –como escribe Kant gráficamente– una rapsodia de sensaciones sin cohesión alguna, al faltarles el principio de unidad; este principio sólo puede proceder del entendimiento, que es el «autor de la experiencia»[85] y ésta, a su vez, es el «único tipo de conocimiento que da realidad a toda otra síntesis»[86]. Por consiguiente, «el principio supremo de todos los juicios sintéticos consiste en que todo objeto se halla sometido a las condiciones necesarias de la unidad que sintetiza en una experiencia posible lo diverso de la intuición»; a continuación se encuentra esta afirmación fundamental: «las condiciones de *posibilidad de la experiencia* en general constituyen, a la vez, las condiciones de posibilidad de los objetos de experiencia»[87], lo cual equivale a decir que los principios formales del conocimiento de experiencia –que, como hemos visto, tienen su fuente en el entendimiento– son al mismo tiempo los principios constitutivos de los objetos de experiencia; en palabras de Philonenko: «la esencia del conoci-

84. *Ibíd.*, A 156; B 195.
85. *Ibíd.*, B 127.
86. *Ibíd.*, A 157; B 196.
87. *Ibíd.*, A 158; B 197.

miento es también la esencia del ser»[88], en cuanto a su aparecer, esto es, en tanto que fenómeno. En la relación entre entendimiento y experiencia, ésta se supedita a aquél, y uno y otro se comportan, respectivamente, como la regla general y el caso particular a ella sometido.

Con los principios del entendimiento puro, Kant pretende sentar las bases de la articulación entre entendimiento y experiencia –razón y naturaleza–, con el fin de salvar el hiato que tanto el racionalismo como el empirismo habían abierto entre uno y otro orden. Puesto que todos los principios se deben al entendimiento puro, el criterio para su sistematización viene dado por la tabla de las categorías, resultando así cuatro principios: los *axiomas* de la intuición (que corresponden a las categorías de la cantidad), las *anticipaciones* de la percepción (categorías de la cualidad), las *analogías* de la experiencia (categorías de la relación) y los *postulados* del pensar empírico en general (categorías de la modalidad). Los dos primeros principios son susceptibles, según Kant, de certeza intuitiva y los denomina *matemáticos*, mientras que los dos últimos, o *dinámicos*, sólo alcanzan una certeza discursiva.

Los principios matemáticos son considerados en general, sin especificar una fórmula para cada categoría. Así, el principio de los axiomas de la intuición es que «todas las intuiciones son magnitudes extensivas»[89] y remite, en suma, a la forma espacio-temporal de todos los fenómenos en la intuición; por su parte, el principio de las anticipaciones de la percepción afirma que «en todos los fenómenos, lo real que es objeto de la sensación posee magnitud intensiva, es decir, un grado»[90]. Por magnitud intensiva se entiende la materia de la sensación, que no se reduce a la forma espacio-temporal, y posee un grado de realidad. La cantidad intensiva que posee todo fenómeno es –por paradójico que parezca– algo que puede ser anticipado en la percepción misma, afirma Kant, y es cognoscible *a priori*. La cantidad intensiva tiene que ver con la cualidad y es, además, lo único que podemos conocer *a priori* de ella.

Los principios dinámicos reciben un tratamiento más amplio, especialmente las analogías de la experiencia, cuyo principio es enunciado así: «la experiencia sólo es posible mediante la representación de una necesaria conexión de las percepciones»[91]. Para que la experiencia se dé, se requiere

88. PHILONENKO, A., *L'oeuvre de Kant*, I, Vrin, Paris, 1983, p. 167.
89. *Crítica de la razón pura*, B 202.
90. *Ibíd.*, B 207.
91. *Ibíd.*, B 218.

un principio de unidad sintética que conecte *a priori* y de modo necesario los fenómenos; esa síntesis no se halla contenida en la percepción –pues sería entonces *a posteriori*–, sino que la precede y regula de acuerdo con la condición *a priori* de todos los fenómenos que es el tiempo. Kant insiste en que este principio tiene un alcance *regulativo* –y no constitutivo, como lo tenían los principios matemáticos– y no nos da acceso a la naturaleza o esencia de los fenómenos, sino sólo a su existencia y a la relación que guardan entre sí. Como los modos del tiempo son tres –permanencia, sucesión y simultaneidad–, a cada uno de ellos corresponde una regla o principio que precede a toda experiencia y la hace posible y que, a su vez, derivan de las categorías de *sustancia, causalidad* y *acción recíproca*, respectivamente. En esta perspectiva, la sustancia se entiende como la permanencia y duración de los fenómenos en el tiempo, permanencia que suponemos *a priori* como condición necesaria sin la cual no podríamos determinar esos fenómenos como objetos, y, por tanto, dotados de unidad. Esta es la razón de que Kant defina la sustancia como «sustrato de toda determinación temporal»[92]. La sustancia tiene un valor eminentemente funcional, pues sirve para explicar –como categoría *a priori* del entendimiento– la sucesión –fundamento de la causalidad– y la acción recíproca entre los fenómenos, pero carece de ese carácter en cierto modo absoluto y subsistente que poseía en el pensamiento clásico, el cual, por otra parte, no ligaba la sustancia al tiempo. Respecto a la causalidad, enseña Kant que para determinar la relación entre causa y efecto, se requiere un concepto que conlleve la necesidad de unidad sintética y éste sólo puede ser un concepto puro del entendimiento, que es el de la «relación de causa y efecto». Puesto que Kant, como hemos visto, considera la dimensión temporal un requisito indispensable de la ley de la causalidad, ésta se limita a la sucesión entre los fenómenos, que se da según un orden temporal. Algo análogo ocurre con la categoría de acción recíproca, aunque en este caso el modo temporal que interviene es la simultaneidad.

Por último, expone los principios que corresponden a las categorías de la modalidad, que denomina *postulados del pensar empírico en general* y son tres: «1. Lo que concuerda con las condiciones formales de la experiencia (desde el punto de vista de la intuición y los conceptos) es *posible*. 2. Lo que se halla en interdependencia con las condiciones materiales de la experiencia (de la sensación) es *real*. 3. Aquello cuya interdependencia con lo real se halla determinado según condiciones universales de la expe-

92. *Ibíd.*, A 185; B 228.

riencia es (existe como) *necesario*»[93]. Dicho esto, observa a continuación que las categorías de la modalidad tienen como rasgo característico que «no amplían en lo más mínimo el concepto al que sirven de predicado, sino que expresan simplemente la relación de tal concepto con la facultad cognoscitiva»[94] y se limitan, además, al uso empírico.

El postulado de la *posibilidad* es la condición primera de pensabilidad de todo objeto. Kant no se contenta con la posibilidad lógica que consiste en la mera incontradicción, pues de este modo sólo obtendríamos la forma del objeto, que para que sea posible, requiere además que sea «pensada bajo las puras condiciones en que se basan todos los objetos de experiencia»[95], esto es, el espacio y el tiempo. Se trata, por tanto, de una posibilidad que, como ya estableció en un escrito del período precrítico, tiene en cuenta tanto el aspecto formal o lógico, como el aspecto material o real, que consiste en la referencia a las condiciones de toda experiencia y exige, pues, una intuición externa.

El postulado de la *realidad* subraya de nuevo la limitación del alcance del conocimiento a la experiencia sensible y el rechazo de la noción racionalista de existencia, pues ésta para Kant no se encuentra en el mero concepto de una cosa, ni se añade a ella como un contenido o determinación más y, sin embargo, mediante la realidad o existencia, se pone algo más que la posibilidad: «mientras la posibilidad era simplemente un poner la cosa en relación con el entendimiento (con su uso empírico), la realidad es, a la vez, un ponerla en conexión con la percepción»[96]. Sin embargo, cabe un conocimiento de la existencia o realidad *a priori*, que no requiere la percepción inmediata, aunque sí exige la conexión con alguna percepción efectiva, según los principios de las analogías de la experiencia, que establecen las reglas del conocimiento empírico mediante la conexión de percepciones. El conocimiento de la existencia *a priori* plantea dificultades y paradojas que Kant pretende obviar afirmando que ese conocimiento sólo es *a priori* «desde un punto de vista comparativo», con lo cual se atenúa la tesis expresada en la exposición del segundo postulado del pensamiento empírico.

Por último, el postulado de la *necesidad* carece de validez por lo que se refiere a la existencia de las cosas en cuanto sustancias y se limita sólo

93. *Ibíd.*, A 218; B 265-266.
94. *Ibíd.*, A 219; B 266.
95. *Ibíd.*, A 224; B 271.
96. *Ibíd.*, A 235 nt; B 287 nt.

al estado de éstas, es decir, al modo según el cual son dadas a nuestra facultad cognoscitiva. La necesidad, en suma, lo es exclusivamente del conocimiento de objetos. Puesto que, según hemos visto, las condiciones del entendimiento y las del objeto son las mismas, aquél es el que, sometiendo al objeto a sus propias leyes, le confiere en el seno de la experiencia las cualidades de necesidad y universalidad, sin las cuales no puede constituirse como conocimiento científico.

El último capítulo de la Analítica trascendental está dedicado a exponer «el fundamento de la distinción de todos los objetos en general en fenómenos y noúmenos». En él, Kant insiste una vez más en el principio medular de toda la *Crítica*, al recordar que «el uso que el entendimiento puede hacer de todos sus principios *a priori,* de todos sus conceptos, es un uso empírico, nunca trascendental»[97]. «Trascendental» aquí se opone a «empírico» y equivale a «trascendente», esto es, lo que pretende traspasar los límites de la experiencia. El uso trascendental consiste en referir un concepto a cosas *en general y en sí mismas*, subraya Kant, mientras que el uso empírico tan sólo remite a los fenómenos, es decir, a objetos de una experiencia posible. Al final ya de la Analítica trascendental, realiza Kant una evaluación de ésta, que arroja el siguiente resultado: «lo más que puede hacer *a priori* el entendimiento es anticipar la forma de una experiencia posible; nunca puede sobrepasar los límites de la sensibilidad –es en el terreno demarcado por esos límites donde se nos dan los objetos–, ya que aquello que no es fenómeno no puede ser objeto de experiencia. Los principios del entendimiento puro no son más que principios de la exposición de los fenómenos»[98] y carecen de toda aplicación cuando los separamos de la sensibilidad –añade más adelante–, ya que sin intuición empírica *dada* no hay conocimiento.

Estas consideraciones preliminares nos advierten que la distinción entre fenómenos y noúmenos no descansa sobre dos polos perfectamente claros y consistentes. En este punto, se aprecia además una significativa diferencia entre la primera y la segunda edición de la *Crítica*. Pero, ante todo, es preciso referirnos al significado de esos términos. Por *fenómeno* entiende Kant el aparecer de un objeto a la sensibilidad, lo dado en la impresión sensible una vez que esa «rapsodia de sensaciones» ha sido unificada por las formas *a priori* de la sensibilidad; lo fenoménico, por tanto, tiene que ver necesariamente con la sensibilidad y, por eso, en un texto

97. *Ibíd.*, A 238; B 297.

98. *Ibíd.*, A 246-247; B 303.

Kant denomina a los fenómenos *entes sensibles*. El concepto de *noúmeno* se basa en la presuposición de algo que es solamente objeto del entendimiento, y que se ofrecería a una intuición inteligible; a eso lo llamamos –observa Kant– *entes inteligibles*. Señalado esto, conviene no olvidar que Kant sigue manteniendo la imposibilidad de una intuición intelectual en el conocimiento humano, de ahí que el noúmeno tenga un sentido fundamentalmente *negativo*, pues hace abstracción del modo de intuir la cosa y debe entenderse como «una cosa *que no sea objeto de la intuición sensible"*. Hay también un sentido positivo del noúmeno concebido como «el *objeto de una intuición no sensible*»[99]. Ahora bien, esta segunda acepción del término exige que se suponga una intuición intelectual, lo cual explica que tenga menor relevancia en el conjunto de la exposición kantiana.

El noúmeno en sentido negativo no posee un contenido positivo alcanzable por el entendimiento; es un *concepto límite*, «destinado a poner coto a las pretensiones de la sensibilidad»[100]. Sin embargo, no se trata de una ficción del entendimiento, sino de algo que se halla ligado a la limitación de la sensibilidad. El noúmeno es llamado también *Cosa en sí* –afirma Kant–, con lo que adquiere un significado más ontológico, aunque sigue constituyendo una incógnita, un «algo = X de lo que nada sabemos ni –dada la disposición de nuestro entendimiento– podemos saber»[101]. La *cosa en sí* o *noúmeno* es, pues, un concepto problemático, porque, por un lado, carece de contradicción –no es imposible– pero, por otro, su realidad objetiva nos resulta incognoscible, debido a la limitación de nuestro entendimiento, que siempre ha de referirse a lo sensible, por lo que el noúmeno no se encuentra entre las posibilidades. Se trata, en definitiva, de un concepto sin objeto, un *ens rationis* que es pensado al margen de la experiencia y, por tanto, de la posibilidad, a pesar de lo cual sigue siendo no sólo admisible, sino incluso inevitable: «el noúmeno no es, por tanto, el concepto de un objeto, sino el problema –inevitablemente ligado a la limitación de nuestra sensibilidad– de saber si no puede haber objetos completamente independientes de esa intuición. Es ésta una cuestión cuya respuesta sólo puede ser indeterminada, a saber: dado que la intuición sensible no llega indistintamente a todas las cosas, queda sitio para objetos diferentes y más numerosos. Consiguientemente, no se niegan éstos de modo definitivo, pero, a falta de un concepto determinado (puesto que nin-

99. *Ibíd.*, B 307.
100. *Ibíd.*, A 255; B 311.
101. *Ibíd.*, A 250.

guna categoría se adecúa a ellos), tampoco pueden ser afirmados como objetos de nuestro entendimiento»[102]. La actitud kantiana en este punto le llevó a Jacobi a afirmar –en expresión que se ha hecho célebre– que «sin la cosa en sí no se puede entrar en el kantismo; con la cosa en sí no se puede permanecer en él». En esta afirmación se refleja la paradójica situación a que da lugar esta doctrina, que provocó una polémica –conocida como el «escándalo de la cosa en sí»– entre los seguidores de Kant acerca de la legitimidad de tal noción.

En la exposición kantiana se aprecia una evolución de la doctrina sobre este punto. Así, en la primera edición de la *Crítica* y en los *Prolegómenos* hay unos textos que han sido generalmente interpretados como manifestación del realismo kantiano, pues en ellos se admite que los fenómenos «han de hacer referencia a algo cuya representación inmediata es sensible, pero que en sí mismo tiene que ser algo, es decir, un objeto independiente de la sensibilidad»[103], que sería el noúmeno. Ese pasaje fue suprimido en la segunda edición y, en su lugar, precisa Kant la doctrina acerca del noúmeno en sentido negativo, de esa cosa en sí que, aun siendo inevitable, no constituye más que un concepto problemático o hipotético. La supresión del texto en la edición definitiva está más en consonancia con la doctrina sobre la cosa en sí expuesta en el *Opus postumum*, donde se niega abiertamente que sea realidad alguna, para considerarla tan sólo un nuevo contrapunto pensado, producto de la noción autónoma del sujeto[104]. Se diluye entonces la idea de una cosa en sí como sustrato ontológico de los fenómenos, como algunos intérpretes de Kant postulan. Lo que a éste le preocupa no es tanto la cuestión de la trascendencia de lo real más allá de los fenómenos, sino la trascendentalidad, es decir, la relación del fenómeno con el sujeto trascendental y su constitución como objeto. La relación sujeto-objeto ocupa así un lugar privilegiado en el kantismo y, a partir de él, será un rasgo distintivo de la filosofía posterior.

102. *Ibíd.*, A 288; B 344.

103. *Ibíd.*, A 251-252. En los *Prolegómenos* escribe: «aunque sólo consideramos los objetos de los sentidos como simples fenómenos, sin embargo, reconocemos igualmente que tienen como fundamento una cosa en sí, pese a que no sepamos cómo está constituida en sí misma, dado que sólo conocemos el fenómeno, es decir, la manera según la cual nuestros sentidos son afectados por algo desconocido. El entendimiento, precisamente porque acepta los fenómenos, reconoce por eso mismo la existencia de cosas en sí, y por ello podemos decir que la representación de esos entes que sirven de fundamento a los fenómenos –a saber, puros entes inteligibles– no sólo es admisible, sino además inevitable» (*Prolegómenos a toda metafísica futura*, § 32; Ak IV, 314-315).

104. Cfr. LLANO, A., *Fenómeno y trascendencia en Kant*, pp. 262-263.

El balance de la Analítica trascendental aparece claro en este texto: «la crítica de este entendimiento puro no nos permite establecer un nuevo campo de objetos, además de los que se le puedan presentar como fenómenos, ni tampoco adentrarnos en mundos inteligibles, ni siquiera en el concepto de éstos»[105]. Nuestro conocimiento no puede traspasar el ámbito fenoménico sin caer en el error y la ilusión de ir más allá del uso empírico de las categorías. Tal ilusión es la que Kant va a diagnosticar en la Dialéctica trascendental, última parte de la «Doctrina trascendental de los elementos».

Dialéctica trascendental

Kant ha dejado establecido en la Analítica trascendental la improcedencia de un uso del entendimiento que rebase la experiencia. Cuando no se respeta esta limitación, se produce la ilusión trascendental, que nos invita a superar las fronteras de la experiencia posible y «nos entretiene con el espejismo de una ampliación del *entendimiento puro*»[106]. Esta ilusión es inevitable, porque se funda en la estructura misma de nuestra razón, de ahí que la dialéctica no tenga por objeto suprimirla, lo que es imposible, sino que se conforma con detectarla y evitar así que nos engañe.

La ilusión trascendental se asienta en la razón, pues ésta constituye el último momento del proceso cognitivo humano, el cual «comienza por los sentidos, pasa de éstos al entendimiento y termina en la razón»[107]; a los sentidos corresponden las intuiciones, al entendimiento los conceptos y a la razón las ideas. Kant establece una estricta división entre entendimiento y razón; a ésta –como facultad superior– le compete lograr la suprema unidad del pensar. El entendimiento es la facultad de las reglas según las cuales se unifican los fenómenos, mientras que la razón es la «facultad de la unidad de las reglas del entendimiento bajo principios»[108] o, más brevemente, la facultad de los principios. Bien entendido que aquí sólo se hace referencia al uso puro, trascendental o real de la razón, distinto del uso lógico, puramente formal, que es el del razonamiento discursivo.

105. *Crítica de la razón pura*, A 289; B 345.
106. *Ibíd.,* A 295; B 352.
107. *Ibíd.*, A 298; B 355.
108. *Ibíd.*, A 302; B 359.

La razón no está referida directamente a objeto alguno de experiencia, sino al entendimiento y a sus juicios, pues tiene la función de dar unidad a los conocimientos de aquél. Precisamente en esto se basa la dialéctica, o lógica de la apariencia, que produce el espejismo de la ilusión trascendental, pues, según Kant, la exigencia de unidad de los principios es sólo una ley subjetiva de la razón, y no está del lado de los objetos, por eso «no estamos autorizados a exigir de los objetos mismos una uniformidad que favorezca la comodidad y la ampliación de nuestro entendimiento, ni a conceder validez objetiva a esta máxima»[109]. El entendimiento, en su uso, se halla condicionado por la experiencia posible a la que siempre se refiere; en cambio, la razón, movida por esa exigencia de radicalidad en la búsqueda del principio supremo de unidad del entendimiento, indaga la condición de la condición, con el fin de dar con una condición última que sea, a su vez, incondicionada; en palabras de Kant: «pretende encontrar lo incondicionado del conocimiento condicionado del entendimiento, aquello con lo que la unidad de éste queda completada»[110]. Lo que ocurre es que así se abandona el ámbito de la experiencia, el único accesible a nuestro conocimiento, por lo que ese principio supremo de la razón –la búsqueda de lo incondicionado– es un principio *trascendente* respecto de los fenómenos; se hace preciso, pues –y en ello consistirá la tarea de la dialéctica trascendental–, «examinar si el principio según el cual la serie de las condiciones se extiende hasta lo incondicionado es o no objetivamente correcto»[111].

La dialéctica se divide en dos partes: la primera versa sobre los elementos, que son los *conceptos trascendentes* de la razón pura o *ideas trascendentales*, para establecer, a partir de aquí, el sistema de las ideas trascendentales. La segunda parte trata de los silogismos o inferencias dialécticas de la razón pura.

De modo semejante a las categorías o conceptos del entendimiento, que sirven para unificar la diversidad dada en la intuición empírica, la razón posee también sus propios conceptos o *ideas*, cuyo objeto no puede ser dado en experiencia alguna: «entiendo por ‘idea’ un concepto necesario de razón del que no puede darse en los sentidos un objeto correspondiente»[112]. El que las ideas de la razón, a diferencia de las categorías, no se

109. *Ibíd.*, A 306; B 362-363.
110. *Ibíd.*, A 307; B 364.
111. *Ibíd.*, A 308; B 365.
112. *Ibíd.*, A 327; B 383.

refieren a la experiencia, se debe a que contienen la experiencia en su totalidad integral, es decir, suponen la experiencia posible, pues «el concepto trascendental de razón no es otro que el de la *totalidad de las condiciones* de un condicionado dado»[113] y esa totalidad de condiciones sólo puede ser lo incondicionado, por eso concluye Kant afirmando que el concepto puro de razón puede explicarse como concepto de lo incondicionado. Ahora bien, eso es un mero concepto de razón, una *idea*, ya que nunca nos es dada la totalidad de la experiencia y esa condición incondicionada que se pretende haber logrado es una apariencia fruto de la ilusión trascendental, consistente en dotar de determinaciones objetivas a lo que sólo es un puro concepto de razón.

A la hora de fijar cuáles son los conceptos de razón o ideas trascendentales, Kant se basa en las formas de los juicios silogísticos según la relación: categóricos, hipotéticos y disyuntivos. A estas formas corresponden las categorías de sustancia, causa y comunidad o acción recíproca, respectivamente, y de aquí surgen tres tipos de unidad o síntesis incondicionada: en un *sujeto*, en los miembros de una *serie* y en las partes de un *sistema*. En lo que se refiere a nuestras representaciones, tales relaciones se resuelven en las tres clases de ideas trascendentales, que son: la unidad absoluta del *sujeto pensante*, la unidad absoluta de la *serie de fenómenos* (mundo) y la unidad absoluta de la *condición de todos los objetos del pensamiento en general* (Dios), que constituyen, respectivamente, el objeto de la *psicología*, la *cosmología* y la *teología*. Se trata, como puede verse, de las tres partes de la metafísica especial, según la doctrina wolffiana. Kant hará suyo el planteamiento general, pese a las modificaciones de fondo, para afirmar que «la finalidad propia de la investigación metafísica se reduce a tres ideas: *Dios, libertad* e *inmortalidad*»[114].

Las ideas trascendentales no sirven para determinar ningún objeto –mediante ellas se puede *concebir*, pero no *entender*–, ya que *son sólo ideas*, subraya Kant; pero no por ello son superfluas ni constituyen meras ambiciones arbitrarias, pues proceden de la naturaleza misma de la razón y de la exigencia que le lleva a remontarse, desde la serie de las condiciones, hasta lo incondicionado. El valor de las ideas trascendentales reside en que desempeñan una función reguladora y directiva del entendimiento; error o ilusión sería, sin embargo, creer que esas líneas directrices, meramente orientativas, proceden de un objeto correspondiente a la idea o concepto de

113. *Ibíd.*, A 322; B 379.

114. *Ibíd.*, B 395 nt.

razón. Una creencia tal es ilegítima e ilusoria, porque da por supuesto que podemos conocer objetos más allá del ámbito de la experiencia. Hay, por último, una interesante función reservada a las ideas, que consiste en que enlazan el entendimiento especulativo y el entendimiento práctico. Aunque, a estas alturas de la investigación, Kant enuncie este extremo sólo como probable, tendrá en el conjunto de su filosofía una especialísima relevancia, como se verá más adelante.

La segunda parte de la Dialéctica trascendental está dedicada a estudiar las inferencias dialécticas de la razón pura o, como más bien habría que decir, a los sofismas en que ésta incurre. Hay tantas clases de silogismos como ideas y cada una de ellas da lugar a los *paralogismos* (que corresponden a la idea de sujeto), las *antinomias* (correspondientes a la idea de mundo) y el *ideal* de la razón pura (idea de Dios). Bajo estas denominaciones Kant emprende la crítica de la psicología racional, la cosmología racional y la teología racional, que se expone a continuación.

a) Crítica de la psicología racional

La psicología o doctrina racional del alma tiene por objeto el yo en cuanto ser pensante, afirma Kant, y parte del juicio «Yo pienso»: «Yo pienso» es, consiguientemente, el único texto de la psicología racional a partir del cual debe desarrollar todo su saber[115]. Para que sea una psicología enteramente *racional*, sólo ha de pretender conocer del alma lo que de ella pueda inferirse con independencia de toda experiencia; de lo contrario, no sería una doctrina racional, sino *empírica* –afirma Kant– y, por tanto, *a posteriori*.

La objeción fundamental que Kant dirige a la psicología racional apunta al significado del «Yo pienso», que, para él, ha de ser trascendental, pues se trata sólo de «un sujeto trascendental de los pensamientos que constituyen sus predicados y del que nunca podemos tener el mínimo concepto por separado»[116], lo cual le impide que pueda constituirse como objeto. Por consiguiente, si del alma no tenemos conocimiento objetivo, tampoco pueden predicarse de ella esas propiedades que le atribuye la

115. *Ibíd.*, A 343; B 401.

116. *Ibíd.*, A 346; B 404.

psicología tradicional, según la cual el alma es sustancia, es simple, es persona y, sobre todo, es inmortal. Cada una de estas afirmaciones constituye, observa Kant, una condición incorrecta o *paralogismo*. Así, por ejemplo, en cuanto a la sustancialidad, decir del yo que es sustancia sólo puede ser legítimo del sujeto lógico del pensar, pero no del sujeto real, que es anterior a toda representación. En la segunda edición de la *Crítica*, se detiene Kant a analizar el razonamiento silogístico que concluye en la concepción del yo como sustancia, señalando que en ese silogismo se emplea el término «sujeto» con una doble acepción –real u objetiva y meramente formal–, lo cual invalida el razonamiento, al poseer de hecho cuatro términos. En suma, «la proposición que afirma que el yo, el yo que piensa, puede ser considerado como *sujeto* del pensamiento, como algo no simplemente inherente a este pensamiento, es apodíctica e incluso *idéntica*. Pero tal proposición no significa que yo, en cuanto objeto, constituya un *ser subsistente* o *sustancia*»[117].

La conclusión que Kant obtiene de los paralogismos de la razón pura es la imposibilidad de la psicología racional como ciencia, pues a partir del concepto de ser pensante no podemos conocer nada sintéticamente *a priori*. Los problemas nucleares de la psicología en la tradición cartesiana –la unión del alma con el cuerpo y la inmortalidad del alma– son, dice Kant, falsos problemas, que se basan en la simple ilusión consistente en hipostasiar lo que no son más que funciones del pensar –como sujeto e identidad, por ejemplo–, convirtiéndolas en categorías de lo real existente; es decir, en el origen de todo ello se encuentra la confusión debida a haber transformado la condición suprema del pensar, –el yo trascendental– en una sustancia existente, un yo empírico dado a una intuición.

La pretensión de la psicología racional es vana: la unidad que aspira a encontrar resulta ser sólo la unidad del pensamiento, pero lo cierto es que «ningún objeto se da en virtud de ella sola y, consiguientemente, no podemos aplicarle la categoría de sustancia, que presupone siempre una *intuición* dada; en consecuencia, no podemos conocer ese sujeto»[118]. La vía queda, pues, cerrada para el conocimiento especulativo; sin embargo, Kant afirma que «con ello no hemos perdido lo más mínimo en relación con el derecho, e incluso con la necesidad, de suponer una vida futura, de acuerdo con los principios del uso práctico de la razón»[119]. Cada vez va

117. *Ibíd.*, B 407.
118. *Ibíd.*, B 422.
119. *Ibíd.*, B 424.

apareciendo con mayor claridad la posición privilegiada que la razón práctica ocupa en el conjunto de su sistema, el cual se configura así como una filosofía de la libertad.

b) *Crítica de la cosmología racional*

En el terreno de la cosmología es donde más claramente se presenta a la razón la tentación de abandonarse al escepticismo o de caer en un dogmatismo, extremos que Kant trata de superar en favor de lo que denomina «una filosofía sana».

La *cosmología racional* es la idea de una ciencia trascendental del mundo, entendido como la unidad absoluta de la serie de las condiciones del fenómeno. El mundo es, pues, la idea de lo absolutamente incondicionado a la que llega la razón en su exigencia de ascender en la serie de las condiciones, hasta elevarse a lo incondicionado. El punto de partida en este proceso ascendente se encuentra en esas condiciones con que nos topamos en el ámbito de la experiencia, por eso puede decir Kant que las ideas trascendentales de la cosmología racional –o ideas cosmológicas– no son más que «categorías extendidas hasta lo incondicionado y podrán formar un cuadro ordenado de acuerdo con los títulos de éstas»[120]. De este modo, establece la tabla de las ideas de acuerdo con la de las categorías, con el siguiente resultado:

Cantidad:	idea de la composición del mundo como *totalidad*.
Cualidad:	idea de la *división* del mundo y su resolución en lo simple.
Relación:	idea del *origen* de los fenómenos del mundo, remontándose en la serie de las causas.
Modalidad:	idea de la *dependencia* de la existencia contingente de lo fenoménico de un principio necesario.

Las dos primeras ideas se refieren al mundo entendido como un todo matemático, mientras que las dos últimas están en relación con el mundo

120. *Ibíd.*, A 409; B 436.

considerado como un todo dinámico, que ha de llamarse más propiamente *naturaleza*.

Hasta aquí el entramado de las ideas cosmológicas. Ahora bien, la idea de mundo como absoluta totalidad del conjunto de las cosas existentes se revela como algo ilegítimo y pseudorracional, que está más allá de los límites de toda experiencia posible, en la medida en que da lugar a proposiciones contradictorias o antitéticas, en las que cada tesis tiene tanta validez como la tesis opuesta o antítesis, razón por la cual surge un verdadero conflicto. Cada una de las ideas cosmológicas da lugar a una antinomia, en la que se afirma y niega, respectivamente: que el mundo tiene un comienzo en el tiempo y es limitado en el espacio; que toda sustancia compuesta consta de partes simples; que hay una casualidad según las leyes de la naturaleza compatible con una causalidad por libertad; que el mundo exige depender de un ser absolutamente necesario. Las dos primeras antinomias hacen referencia a temas propiamente cosmológicos y las dos últimas tienen una mayor importancia desde el punto de vista de los intereses del hombre, pues apuntan a la libertad y a la existencia de Dios. La razón se encuentra, por tanto, ante una situación insostenible, sumida en un conflicto insoluble de argumentos y contraargumentos que la soliciten con igual fuerza persuasiva, por lo cual «no queda otra alternativa que reflexionar sobre el origen de esta discordia de la razón consigo misma, con el fin de averiguar si tal discordia se debe a un simple malentendido»[121].

Las afirmaciones de la tesis son las de la filosofía *dogmática*, que gozan de mayor popularidad y aceptación entre las inteligencias más comunes. Las antítesis reflejan, en cambio, la doctrina *empirista* y tienen la ventaja de que en ellas el entendimiento se halla siempre en su terreno propio, es decir, en el ámbito de la experiencia posible; pero, sin embargo, esta actitud se vuelve dogmática en relación con las ideas, al negar lo que se encuentra más allá del conocimiento sensible, para lo cual tampoco está legitimada, poniendo así en peligro los supuestos intelectuales y la fe que apoyan nuestro interés práctico. Cae de este modo en el mismo error que imputa al dogmatismo y ocasiona al interés práctico de la razón un daño irreparable.

En definitiva, cada uno de los dos sistemas dice más de lo que conoce, aunque debido al carácter arquitectónico o sistemático de la razón, ésta

121. *Ibíd.*, A 464; B 492.

tiende naturalmente a suscribir las afirmaciones de la tesis. Esta solución, al igual que su contraria, no es satisfactoria, pues lo decisivo –insiste una vez más– es tener en cuenta que «la experiencia posible es lo único que puede conferir realidad a nuestros conceptos. Sin tal experiencia, todo concepto es simple idea, careciendo de verdad y de relación con un objeto»[122]. A partir de este principio –fundamental en su filosofía, desde las primeras líneas de la Estética trascendental– se insinúa la sospecha de que las ideas cosmológicas que han dado lugar a las antinomias se basan en un concepto vacío, meramente imaginario. Estamos así en el buen camino que nos permitirá descubrir la raíz de esa ilusión trascendental.

La clave de la solución de las dos primeras antinomias reside en la doctrina del idealismo trascendental, que impide que refiramos los fenómenos a la idea cosmológica del mundo como un todo absoluto, evitando así caer en la engañosa ilusión que supone no advertir que tal idea rebasa nuestra experiencia fenoménica. El realista trascendental, en cambio, relaciona las manifestaciones fenoménicas con esa idea de mundo, que considera como una «cosa en sí», en vez de mantener que todos los objetos de experiencia, que no son sino fenómenos, «no poseen existencia propia independientemente de nuestros pensamientos»[123]. En consecuencia, tanto la tesis como la antitesis de las dos primeras antinomias son falsas, porque no están sólidamente fundadas, y parten de la errónea suposición de que conocemos la realidad que denominamos mundo tal como es en sí, cayendo en inevitables contradicciones, ya que el mundo –asegura Kant– no puede nunca darse por completo. Por otro lado, en lo que concierne al regreso en la serie de las condiciones hasta lo absolutamente incondicionado como totalidad de las condiciones, Kant argumenta que esa exigencia o principio de la razón es tan sólo una *regla* de «lo que hemos de hacer en el regreso, pero que *no anticipa* qué es lo dado en sí *en el objeto* con anterioridad a todo regreso»[124]. Se trata, pues, de un principio regulador, no constitutivo, porque lo incondicionado –que no es más que un postulado de la razón– no es alcanzado nunca en la experiencia, de manera que se cae en un regreso sin fin.

La solución de las antinomias tercera y cuarta tiene un interés especial, pues en ellas se sientan las bases de lo que constituirá el predominio de la razón práctica, anticipando en cierto modo la doctrina de la segunda

122. *Ibíd.*, A 489; B 517.

123. *Ibíd.*, A 491; B 519.

124. *Ibíd.*, A 509; B 537.

Crítica. La tercera antinomia plantea el conflicto entre naturaleza (=necesidad) y libertad, que son, según Kant, los únicos tipos de causalidad que podemos concebir. La cuestión es saber «si la libertad es posible en absoluto y si, en el caso de que lo sea, es compatible con la universalidad de las leyes naturales de la causalidad»; o, expuesto interrogativamente: «¿es correcta la disyunción según la cual todo efecto en el mundo tiene que derivar, *o bien* de la naturaleza, *o bien* de la libertad?; ¿no habrá que decir, por el contrario, que ambas alternativas pueden cumplirse simultáneamente y desde un punto de vista distinto en el mismo acontecimiento?»[125]. La afirmación de la antítesis –que niega la libertad y admite sólo la causalidad natural– es válida en el mundo sensible y esto es algo que Kant considera suficientemente probado. La afirmación contraria de la tesis sólo puede ser válida en un ámbito inteligible; pero como sólo conocemos lo que se circunscribe a la experiencia, sucede entonces que hay seres –que en el mundo sensible son considerados como fenómenos– que ejercen una causalidad que tiene, por un lado, un *carácter empírico*, en la esfera del fenómeno, y, por otro, un *carácter inteligible*, que es el carácter de la cosa en sí misma, no sometida a ninguna condición sensible. Es decir, el efecto de la causalidad inteligible aparece en el fenómeno, pero no es un fenómeno. La dificultad reside en que nunca podríamos conocer ese carácter inteligible, por ser transfenoménico, pero sí podemos *concebirlo* a partir del carácter empírico que aparece. En suma, «desde el punto de vista de su carácter empírico, ese sujeto estaría, en cuanto fenómeno, sometido a todas las leyes que determinan por conexión causal y no sería más que una parte del mundo sensible (...); desde el punto de vista de su carácter inteligible, en cambio, ese mismo sujeto debería ser declarado libre de todo influjo de la sensibilidad y de toda determinación por los fenómenos»[126], esto es, como *noúmeno*. De este modo, libertad y naturaleza coexisten.

En la explicación de la compatibilidad entre libertad y naturaleza, Kant aplica su tesis al hombre y muestra cómo con respecto al carácter empírico no cabe hablar de libertad, pues todas las acciones humanas que se hallan en la esfera del fenómeno podrían predecirse con certeza a partir de sus condiciones previas. Pero si se consideran esas mismas acciones en relación con la razón práctica, en cuanto que ésta es la causa que las produce, el criterio es entonces muy distinto, pues desde este punto de vista es posible que lo que ha sucedido no debiera haber sucedido, es decir,

125. *Ibíd.*, A 536; B 564.
126. *Ibíd.*, A 540-541; B 568-569.

no tiene un carácter necesario. La causalidad de la razón práctica no está sometida a las condiciones de espacio y tiempo, lo cual lleva a Kant a entender la libertad como espontaneidad pura, sin antes ni después: «cada acto es, independientemente de la relación temporal que guarde con otros fenómenos, el efecto inmediato del carácter inteligible de la razón pura, la cual obra, por tanto, libremente, sin que haya en la cadena de las causas naturales motivos, externos o internos, que la precedan en el tiempo y la determinen dinámicamente»[127].

La doctrina sobre la libertad esbozada en la explicación de la tercera antinomia responde a la exigencia de facilitar una *extensión práctica* de la razón pura, que haga posible superar los límites de la estricta experiencia con los que se encuentra la razón teórica. Pero para lograrlo es preciso previamente despojar a la razón especulativa de su pretensión de conocimiento exagerados. De ahí que en los párrafos de la Dialéctica trascendental dedicados a la libertad se afirme que al enjuiciar los actos libres sólo podemos conocer que esa causa es libre, pero no ir más allá, pues el propósito último no es el de demostrar la *realidad* de la libertad, tarea ésta que compete a la *Crítica de la razón práctica* y que excede el conocimiento según leyes de experiencia, sino tan sólo considerar la hipótesis de la libertad como simple idea trascendental, para dejar claro que «naturaleza y causalidad por libertad *no* son *incompatibles*»[128]. La puerta, pues, queda abierta.

La cuarta antinomia, por último, versa sobre la existencia o no de un *ser necesario* como lo absolutamente incondicionado del que dependen en su existencia todos los fenómenos. Si se considera el ser necesario fuera de la serie de los fenómenos del mundo sensible y como puramente inteligible, no puede ser negada su posibilidad; esto es, se declara como algo no imposible. De este modo se afirma la compatibilidad de la contingencia de todas las cosas naturales con la «hipótesis opcional de una condición que, si bien es necesaria, posee un carácter puramente inteligible»[129]. Es tan sólo una hipótesis postulada por el uso puro de la razón, que nos es lícito admitir, sin que podamos, desde el punto de vista de la razón especulativa, ir más allá de no reconocer su imposibilidad, como veremos a continuación en la crítica a las diversas pruebas demostrativas de la existencia de Dios.

127. *Ibíd.*, A 553; B 581.
128. *Ibíd.*, A 558; B 586.
129. *Ibíd.*, A 562; B 590.

c) *Crítica de la teología racional*

Dios, para Kant, más que una idea es un *ideal*, es decir, un principio regulador que posee fuerza práctica y se presenta como un *arquetipo*, en cuanto que se ofrece a la razón como la suma de todos los predicados o perfecciones posibles y sirve como modelo para la acción y como regla para valorar las demás cosas. Característico del ideal es que, a diferencia de la idea, se presenta como una concreción o realización individual.

La idea de Dios se constituye a partir de la idea del *conjunto de toda posibilidad*, o complejo de todos los predicados posibles. Cuando pensamos éstos con un contenido concebible *a priori,* nos damos cuenta de que muchos de esos predicados no son originarios, sino derivados, especialmente aquellos que se constituyen mediante una negación; por tanto, sólo los predicados positivos forman algo así como un sustrato o «una especie de *stock* capaz de suministrar la materia a todos los predicados posibles de las cosas, sustrato que no es otra cosa que la idea de un todo de la realidad»[130]. Este todo de la realidad se presenta también como el concepto de una *cosa en sí misma* o *ens realissimum*, que es un ser individual y constituye el *ideal* trascendental, suprema condición de todo lo existente. Este ideal es para la razón el *prototipo* de todas las cosas, que se limitan a ser copias deficientes de él.

El *ens realissimum* es, por tanto, el ser originario y supremo, porque contiene la condición de todos los seres. Ahora bien, la relación que éstos guardan con el ser supremo no es la que se da entre un objeto real y otras cosas, aclara Kant, sino entre una idea y unos conceptos, de ahí que el establecimiento de la idea de Dios nos deja en una ignorancia total en lo que respecta a su real existencia. La teología filosófica, a juicio de Kant, consiste en la hipostatización de la idea de Dios como realidad suprema, a la que asigna unos atributos (unidad, simplicidad, eternidad, etc.); pero este uso de la idea trascendental sobrepasa los límites de la validez de la razón, al tratar como una realidad lo que la razón sólo considera como concepto. Kant, por un lado, entiende que el ideal de la razón como posibilidad de todas las cosas contenida en un ser originario individual es algo natural, pero, puesto que sólo pueden dársenos objetos sensibles en el seno de una experiencia posible, concluye que «nada es *para nosotros* un objeto si no presupone como condición de su posibilidad el conjunto de toda la

130. *Ibíd.*, A 575-576; B 603-604.

realidad empírica»[131]. Por lo tanto, es una ilusión natural la que nos lleva a considerar que este principio es aplicable universalmente, sin advertir que sólo es válido para los objetos de los sentidos. El error, en suma, consiste en tomar el principio empírico de nuestros conceptos sobre la posibilidad de las cosas *en cuanto fenómenos* por un principio trascendental de la posibilidad de las cosas *en general*.

La respuesta acerca de si es demostrable la existencia de Dios por medio de la razón especulativa ya está dada: Kant profesa un agnosticismo estricto que niega la posibilidad de acceder a la existencia de Dios mediante la razón teórica. *Dios* es tan sólo una idea o ideal, lo cual no significa que se trate de una mera ficción. Con el fin de justificar su postura, y una vez que ha establecido que los diferentes argumentos que se han dado a lo largo de la historia de la filosofía pueden reducirse a tres –a saber: la prueba *físico-teológica*, la *cosmológica* y la *ontológica*–, está seguro de poder demostrar que «la razón no consigue ningún resultado positivo ni por un camino (el empírico) ni por el otro (el trascendental) y que en vano extiende sus alas para rebasar el mundo sensible con el poder de la simple especulación»[132]. Examinaremos brevemente cada una de estas pruebas siguiendo el orden de la exposición kantiana.

1. *Argumento ontológico*

El calificativo de *ontológica* con el que es conocida la prueba demostrativa de la existencia de Dios que formuló por primera vez S. Anselmo es debido a Kant. El argumento parte de que en la mente de todo hombre se encuentra la idea de Dios como aquel ser mayor que el cual no puede concebirse otro; de aquí se pasa a afirmar la existencia de ese ser, puesto que de lo contrario, no sería ya mayor que el cual no puede pensarse ningún otro. La conclusión es que el ser mayor que el cual no se puede pensar otro –esto es, Dios– existe, pues la existencia está incluida en su concepto.

En su actitud ante el argumento, Kant se une a la serie de autores que comienza con Gaunilo –ya en vida de S. Anselmo– y tiene en Sto. Tomás

131. *Ibíd.*, A 582; B 610.
132. *Ibíd.*, A 591; B 619.

de Aquino uno de sus más agudos críticos. La crítica kantiana se basa en la distinción entre el orden lógico y el orden real. En el primer sentido, cualquier predicado lógico es válido, pero para que ese concepto con sus predicados exista, se requiere algo que no es la simple suma de sus predicados, ni tampoco un predicado que fuera el ser o la existencia, porque –como escribe Kant en una de sus afirmaciones más célebres– «*ser* no es predicado real, es decir, el concepto de algo que pueda añadirse al concepto de una cosa. Es simplemente la posición de una cosa o de ciertas determinaciones en sí»[133]. El *es* de la existencia real no debe ser confundido con el *es* de la cópula de un juicio; el primero no añade algo, a la manera de los predicados y determinaciones, porque no afecta al contenido esencial o conceptual de esa realidad. En este sentido, Kant afirma que «cien táleros reales no poseen en absoluto mayor contenido que cien táleros posibles (...). Pero desde el punto de vista de mi situación financiera, cien táleros reales son más que cien táleros en el mero concepto de los mismos (en el de su posibilidad), ya que en el caso de ser real, el objeto no sólo está contenido analíticamente en mi concepto, sino que se añade sintéticamente a tal concepto (que es una mera determinación de mi estado), sin que los mencionados cien táleros queden aumentados en absoluto en virtud de esa existencia fuera de mi concepto»[134]. La existencia, en definitiva, pertenece a otro orden; no puede encontrarse en el análisis lógico de un concepto como uno más entre los predicados. En una obra del periodo precrítico *–El único fundamento posible para una demostración de la existencia de Dios–* había desarrollado una doctrina semejante, aunque en esta obra, una vez criticado el argumento ontológico, concluye con una prueba que Kant consideraba rigurosamente demostrativa de la existencia de Dios.

Después de refutar el argumento, señala Kant que el concepto de un ser supremo es una idea muy útil en no pocos aspectos, pero se trata de una simple idea, que no pertenece a la unidad de la experiencia y, por tanto, queda al margen de nuestro conocimiento de existencia. La crítica kantiana conjuga el rechazo válido de la existencia como una determinación más en la línea de la esencia, con una noción de existencia muy reductiva, por cuanto excluye todo lo que no sea existencia empírica o fáctica, que tenga lugar en el ámbito de la experiencia sensible.

133. *Ibíd.*, A 598; B 626.
134. *Ibíd.*, A 599; B 627.

2. *Argumento cosmológico*

En la exposición de este argumento se basa Kant en la prueba por la contingencia del mundo formulada por Leibniz y la expresa en estos términos: «si algo existe, tiene que existir también un ser absolutamente necesario. Ahora bien, existo al menos yo. Por consiguiente, existe un ser absolutamente necesario»[135]. En tal argumentación, se parte de la experiencia y, por tanto, no se trata –observa Kant– de una prueba enteramente *a priori* u ontológica. Sin embargo, añade a continuación que «son tantos los principios sofísticos que se reúnen en este argumento cosmológico, que la razón especulativa parece haber desplegado todo su arte dialéctico para producir la mayor ilusión trascendental posible»[136]. Con esto, Kant apunta a uno de los objetivos centrales de su crítica general a la demostración de la existencia de Dios, que consiste en sostener que todos los modos posibles de demostrar la existencia de Dios se reducen en último término a la prueba ontológica. Además de esto, Kant afirma que el argumento cosmológico incurre también en el defecto de pretender ampliar la noción de causa aplicándola a lo transfenoménico, cuando el principio de causalidad sólo tiene valor en el mundo de los sentidos. De acuerdo con los postulados del kantismo, está fuera de lugar la apelación a la causalidad para remontarse hasta Dios; con lo cual invalida, de paso, toda prueba y subraya una vez más la imposibilidad misma de acceder racionalmente a demostrar la existencia de Dios.

En lo que respecta a la reducción de toda prueba a la ontológica, Kant argumenta señalando que se presupone siempre el concepto de *ens realissimum* –es decir, la idea de un ser supremo que incluye todas las perfecciones y entre ellas la existencia–, del que se deduce la existencia necesaria; como tal era el *nervus probandi* de la prueba ontológica, la cosmológica se reduce a ella y es también rechazada. Lo único que cabe señalar es que Kant no atiende al estricto punto de partida del argumento, que a su juicio es sólo supuestamente empírico, pues lo considera una simple coartada para, abandonado de inmediato, especular mediante meros conceptos acerca de las propiedades que debe poseer un ser absolutamente necesario. No hace así justicia al planteamiento de Leibniz ni al de todos los que, antes que él aunque no estrictamente en el mismo sentido, con-

135. *Ibíd.*, A 604; B 632.
136. *Ibíd.*, A 606; B 634.

cluyeron en la demostración de la existencia de Dios a partir de hechos de experiencia como la causalidad, el movimiento o la contingencia de los seres.

3. *Argumento físico-teológico*

Kant denomina prueba *físico-teológica* al tradicional argumento basado en la finalidad que, partiendo de la naturaleza y orden de las cosas de este mundo, se eleva hasta afirmar la existencia de Dios. Aunque señalará después que esta demostración es «la más antigua, la más clara y la más apropiada a la razón ordinaria», y por eso «merece ser mencionada siempre con respeto»[137], ya antes de iniciar el estudio de la prueba anticipa su invalidez, dado que jamás puede haber una experiencia adecuada a una idea, porque «lo peculiar de ésta reside precisamente en su incapacidad de adecuarse a una experiencia. La idea trascendental de un primer ser necesario y omnisuficiente es tan inmensamente grande, tan superior a todo lo empírico, que jamás podremos reunir en la experiencia materia suficiente para llenar este concepto»[138].

La argumentación kantiana es casi idéntica a la que se halla expuesta en *El único fundamento posible para una demostración de la existencia de Dios* y se basa en que la finalidad y armonía de la naturaleza tal como es presentada por la prueba teleológica puede demostrar, a lo sumo, la existencia de un *arquitecto del mundo*, pero no la de un *creador del mundo*. Esta conclusión a la que llega Kant viene condicionada, ciertamente, por su formulación de la prueba, de modo especial por un pasaje en el que afirma que el orden conforme a fines que se aprecia en el cosmos «es extraño a las cosas mismas». Kant no admite una finalidad intrínseca a los entes, por lo que la prueba, tal como tradicionalmente había sido formulada, pierde buena parte de su fuerza demostrativa. Además, señala también que la prueba físico-teológica no es más que una introducción a la prueba ontológica, ya que se reduce al argumento cosmológico y éste, a su vez, al ontológico; con lo cual, «resulta que el argumento ontológico, basado exclusivamente en conceptos puros de razón, es el único posible»[139].

137. *Ibíd.*, A 623; B 651.
138. *Ibíd.*, A 621; B 649.
139. *Ibíd.*, A 630; B 658.

Y, puesto que éste ya quedó invalidado, su refutación implica la declaración de ilegitimidad de los otros dos argumentos.

La coherencia del razonamiento kantiano no deja, a simple vista, lugar a dudas. No obstante, cabe preguntarse si la sucesiva reducción de un argumento a otro y su inclusión final en el ontológico, no pasa por alto la especificidad propia de las pruebas cosmológica y físico-teológica, que en la formulación de Kant se exponen de acuerdo con la idea preconcebida de que no son más que variaciones o disfraces de un viejo argumento –el ontológico–, que es presentado como nuevo para conseguir que se lo tome por otro. A este propósito, ya se hizo referencia más atrás al sentido reductivo de la razón de existencia, así como de la de finalidad, en la filosofía kantiana.

La conclusión a la que llega Kant se muestra en todo su tenor en el siguiente pasaje: «Sostengo, pues, que todas las tentativas de una razón meramente especulativa en relación con la teología son enteramente estériles y, consideradas desde su índole interna, nulas y vacías; que los principios de su uso natural no conducen a ninguna teología; que, consiguientemente, de no basarnos en principios morales o servirnos de ellos como guía, no puede haber teología racional ninguna, ya que todos los principios sintéticos del entendimiento son de uso inmanente, mientras que el conocimiento de un ser supremo requiere hacer de ellos un uso trascendente para el que nuestro entendimiento no está equipado»[140]. El conocimiento de Dios queda así definitivamente clausurado para la razón especulativa. De todos modos, ese empeño no deja de tener algunas consecuencias positivas, pues sirve como corrección del conocimiento del Ser Supremo, «en el caso de que este conocimiento fuese derivable de otras fuentes», ya que lo depuraría «de todo lo que resultara incompatible con el concepto de un ser supremo y de toda mezcla de limitaciones empíricas»[141]. Kant no declara imposible la idea de Dios y su existencia: se limita a sancionar su inaccesibilidad para el uso teórico de la razón, para el cual Dios no pasa de ser un mero ideal, aunque sea un «*ideal perfecto*, concepto que concluye y corona el conocimiento humano entero y cuya

140. *Ibíd.*, A 636; B 664. En un pasaje posterior, escribe: «Disiento de la opinión tan a menudo expresada (...) según la cual podemos esperar descubrir un día demostraciones evidentes de las dos proposiciones cardinales de la razón pura: que existe un Dios y que existe una vida futura. Al contrario, estoy seguro de que jamás sucederá tal cosa»» (*Ibíd.*, A 741-742; B 769-770).

141. *Ibíd.*, A 640; B 668.

realidad objetiva no puede ser demostrada por este camino, pero tampoco refutada»[142].

Con la crítica de la teología natural, Kant culmina su inquisición sobre la posibilidad de la metafísica como ciencia con una clara respuesta negativa. La idea de Dios y las demás ideas trascendentales tienen un sentido, son tan naturales a la razón –resume Kant– como las categorías del entendimiento, con la sola diferencia de que estas últimas conducen a la verdad, mientras que las ideas trascendentales producen una ilusión, al pretender rebasar el campo de la experiencia posible. ¿Cuál es entonces el uso apropiado de esas ideas? El regulativo, que consiste en «dirigir el entendimiento a un objetivo determinado en el que convergen las líneas directrices de todas sus reglas»[143], tarea esta que facilita la *sistematización* del conocimiento. Las ideas trascendentales son conceptos puros de la razón que postulan el *maximum* de unificación del conocimiento en un solo principio. Desempeñan así una función análoga a la de los esquemas de la sensibilidad, aunque, a diferencia de éstos, no concluyen en un conocimiento de objetos, sino sólo proporcionan su regla o principio de unidad sistemática de uso del entendimiento; son, en definitiva, máximas de la razón, debidas al interés especulativo de ésta. No obstante, esta unidad y sistematización que proporcionan las ideas es una mera unidad proyectada, hipotética o problemática, que no puede considerarse como unidad dada en sí.

En un apéndice a la dialéctica trascendental, se propone Kant someter las ideas de la razón a una especie de deducción, semejante a la de las categorías, con el fin de mostrar la validez objetiva de esas ideas. Con ello considerará completada la tarea crítica de la razón pura.

La deducción consiste en hacer ver que cada una de las ideas trascendentales orientan o regulan el conocimiento de acuerdo con la función que Kant les ha asignado, teniendo siempre en cuenta que la idea no pasa de ser un concepto heurístico, es decir, «no indica qué es un objeto, sino cómo hay que *buscar*, bajo la dirección de ese concepto, qué son y cómo están enlazados los objetos de la experiencia en general»[144]. Debido al uso regulativo que las ideas poseen, admitirlas significa considerarlas no como cosas en sí mismas, sino en cuanto análogos de las cosas reales y, de este modo, en *psicología*, aceptar la idea de alma implica que la razón relacio-

142. *Ibíd.*, A 641; B 669. Cfr. asimismo A 742; B 770.

143. *Ibíd.*, A 644; B 672.

144. *Ibíd.*, A 671; B 699.

nará «todos los fenómenos, actos y receptividad de nuestro psiquismo *como si* éste fuese una sustancia simple y con identidad personal permanente»[145]. La suposición de la idea de alma no nos permite, por tanto, conocer el alma en sí misma, pero es una suposición que nos permite rechazar hipótesis inútiles y hace que la razón tienda a la unidad sistemática, con la ventaja que esto comporta. De modo similar, la suposición de la idea de mundo nos impulsa a buscar siempre, a través de la serie de las causas, una unidad cada vez mayor de los fenómenos naturales. Por último, la idea de Dios sirve de base a la suprema y necesaria unidad de toda la realidad empírica, por lo cual su utilidad está fuera de duda. Una vez más, se trata aquí de una mera suposición por la que «la razón nos obliga a considerar todas las conexiones del mundo según los principios de una unidad sistemática y, por tanto, *como si* todas ellas procedieran de un único ser omnicomprensivo, considerado como causa suprema y omnisuficiente»[146]. La idea de Dios proporciona la unidad formal suprema, que es la unidad de las cosas conforme a fines, la cual obedece al más alto interés especulativo de la razón y hace posible ordenar las cosas del mundo según leyes teleológicas.

¿Qué implicaciones tiene esta filosofía de la suposición o del *como si*? La suposición de las ideas trascendentales no significa –como el propio Kant recuerda– conocerlas en sí mismas, sino que tiene por objeto colmar una exigencia de la razón, la de la unidad sistemática del mundo sensible, que es lo que explica «por qué, por una parte, nos hace falta la idea de un primer ser *necesario* en relación con lo dado a los sentidos como existente, mientras que, por otra, nunca podemos tener el menor concepto de ese ser ni de su absoluta necesidad»[147]. Lo único cognoscible es el *ser para nosotros* –que Kant limita a lo fenoménico–, no el *ser en sí*. Pero entonces, lo que es evidente, y en esto consiste el resultado de toda la dialéctica trascendental, es que «la razón pura no se ocupa, de hecho, más que de sí misma, ni puede tener otra ocupación, ya que lo que se le da no son los objetos para ser unificados en el concepto empírico, sino los conocimientos del entendimiento para ser unificados mediante un principio». La razón, en último término, versa sobre sí misma; tal es la más acabada manifestación del carácter reflexivo del pensamiento de Kant, quien, en la continuación del último texto citado, declara abiertamente que «la unidad

145. *Ibíd.*, A 672; B 700.
146. *Ibíd.*, A 686; B 714.
147. *Ibíd.*, A 679; B 707.

de la razón es la unidad del sistema, y esta unidad sistemática sirve a la razón, no objetivamente, como un principio que la haga llegar más allá de los objetos, sino subjetivamente, como una máxima que entienda su aplicación más allá de todo conocimiento empírico posible de esos objetos»[148].

El sistema de las ideas trascendentales hace de la metafísica un conocimiento *problemático* o hipotético, que no puede rebasar la suposición ni el nivel del *como si*. Sin embargo, la admisión de las ideas trascendentales como máximas o principios reguladores tiene indudables ventajas, a juicio de Kant, ya que evita el error de la *razón perezosa*, que piensa que la investigación de la naturaleza puede considerarse concluido en algún punto determinado, y el de la *razón equivocada,* que da por sentado, como un dato inicial fundado realmente, la unidad teológica de la naturaleza. Ambas actitudes incurren en el error de hipostatizar la idea y considerar los principios meramente regulativos como principios constitutivos, viciando así de raíz el uso de la razón, que no respeta ya los límites de la experiencia.

El equilibrio que Kant persigue no puede ser alterado sin que se resienta el sistema entero. Este es el motivo de que vuelva una y otra vez sobre los mismos temas, tratando de que quede clara cuál es su posición, con el fin de evitar que se produzca el paso ilegítimo consistente en pensar qué sea en sí mismo el contenido de cada una de las ideas, a partir del uso regulativo que de ellas hacemos.

Doctrina trascendental del método

En esta segunda parte de la *Crítica de la razón pura*, Kant aborda la tarea de diseñar el plan o proyecto adecuado a los materiales empleados, los cuales han sido analizados en la primera parte de la obra. La «doctrina trascendental del método» contiene una *disciplina*, un *canon*, una *arquitectónica* y una *historia* de la razón pura, en los que Kant no trata del contenido, sino del método de conocimiento. Esta parte, mucho más breve que la primera, apenas suele pasar de una rápida alusión en las exposiciones generales de la obra de Kant, pero sin embargo, tiene un evidente

148. *Ibíd.*, A 680; B 708.

interés, en cuanto que supone el tránsito a la *Crítica de la razón práctica* y, en suma, a la filosofía moral kantiana.

La *disciplina* es la fuerza que constriñe a la razón a someterse a ciertas reglas y la frena en su tendencia inevitable a sobrepasar los límites de la experiencia posible; es decir, se trata de «una especie de sistema de previsión y autoexamen»[149] que elimina toda ilusión errónea y sofística, por muy razonada que se presente. De esta manera, se hace frente, por un lado, a la actitud que deriva del uso *dogmático* de la razón cuando pretende en vano imitar el procedimiento de las matemáticas y, por otro, a los peligros que presenta el uso polémico o *escéptico* de la razón, pues, pese a sus evidentes ventajas, no es capaz de proporcionar un estado de tranquilidad duradera, ni satisface las cuestiones planteadas por la propia razón, constituyendo tan sólo «un medio para despertarla de su dulce sueño dogmático, para que examine más cuidadosamente su posición»[150]. En relación con las hipótesis y las demostraciones, la disciplina de la razón pura tiene también una función precisa que cumplir; así, en cuanto a las primeras, advierte que la razón sólo puede emplear válidamente una hipótesis que tenga en cuenta las condiciones de la experiencia posible como únicas condiciones de posibilidad de las cosas, sin que le sea lícito hacer uso de una *hipótesis trascendental*, basada en una mera idea de la razón, para explicar los fenómenos. Por lo que respecta a las demostraciones, Kant propone someter la razón a la «disciplina de la abstinencia»[151], que reduce considerablemente el uso y validez de aquéllas.

El *canon* de la razón pura es el «conjunto de principios *a priori* del correcto uso de ciertas facultades cognoscitivas»[152]. En su uso especulativo, la razón pura carece de canon, ya que su alcance y utilidad es negativo y limitador, más que positivo; como, de todos modos, tiene que existir una fuente que proporcione conocimientos positivos en el ámbito de la razón pura, ésta habrá que buscarla por el lado del uso práctico de la razón, para lo cual habrá que examinar los principios –o *canon*– que regulan *a priori* su uso correcto.

En primer lugar, Kant se pregunta si la inevitable tendencia de la razón a rebasar su uso empírico obedece a un interés especulativo o práctico. Con el fin de responder a esta cuestión, establece el triple objeto que cons-

149. *Ibíd.*, A 711; B 739.
150. *Ibíd.*, A 757; B 785.
151. *Ibíd.*, A 786; B 814.
152. *Ibíd.*, A 796; B 824.

tituye la meta final a la que apunta la especulación de la razón: la libertad de la voluntad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios. En relación con estos tres objetos, el interés especulativo de la razón es mínimo, pues son proposiciones trascendentes. Por lo tanto, su interés e importancia sólo afectará a lo *práctico*, que Kant describe como «todo lo que es posible mediante la libertad»[153]. De este modo, el planteamiento kantiano emprende un significativo giro o, más bien, muestra ahora su intención de fondo, pues –como ha señalado Llano– «la libertad humana se revela como el quicio sobre el que se articula la totalidad de la filosofía trascendental»[154]. El siguiente pasaje es una buena muestra de esta actitud: «en el estudio que llamamos filosofía pura todos los preparativos se encaminan, de hecho, a los tres problemas mencionados. Estos poseen, a su vez, su propia finalidad remota, a saber: *qué hay que hacer* si la voluntad es libre, si existe Dios y si hay un mundo futuro»[155]. La filosofía adquiere, pues, una dimensión práctica, interesada, que compromete al sujeto humano. Si bien el interés práctico no amplía el conocimiento y no se inscribe en el ámbito del *saber*, no ha de ser por ello rechazado, ya que permite utilizar el «legítimo lenguaje de una *creencia* firme»[156].

Al final ya de su recorrido especulativo por la «geografía» de la razón, Kant se ve en la necesidad de resumir todos los intereses de la razón en estas tres conocidas cuestiones: «1) ¿Qué puedo saber? 2) ¿Qué debo hacer? 3) ¿Qué puedo esperar?»[157]. La primera cuestión, observa, es meramente especulativa y a ella pretende responder la *Crítica de la razón pura;* se trata, además, de una cuestión que conviene dilucidar previamente, pero resulta a todas luces insuficiente si la comparamos con los dos grandes objetivos a los que apunta la razón en su ejercicio y que, tal como indica unas líneas antes, se expresan así: «¿existe Dios?, ¿hay una vida futura?»[158], preguntas éstas que quedan fuera del alcance del saber o conocimiento teórico. La segunda cuestión –«¿qué debo hacer?»– es meramente práctica y excede la tarea de la *Crítica de la razón pura;* será abordada en la segunda *Crítica*. Por último, la tercera cuestión es práctica y teórica al mismo tiempo y tiene que ver con la felicidad. Ahora bien, en relación con

153. *Ibíd.*, A 800; B 828.
154. LLANO, A., *Fenómeno y trascendencia en Kant*, p. 284.
155. *Crítica de la razón pura*, A 800; B 828.
156. *Ibíd.*, A 744-745; B 772-773.
157. *Ibíd.*, A 805; B 833.
158. *Ibíd.*, A 803; B 831.

la felicidad hay una ley pragmática que nos aconseja lo que hay que hacer para participar de ella; pero hay también una ley moral o ética, más elevada, que no considera tanto la felicidad, como la *dignidad de ser feliz,* es decir, «nos prescribe cómo debemos comportarnos si queremos ser dignos de ella»[159]. Esta ley moral se basa, según Kant, en meras ideas de la razón pura y puede ser conocida *a priori*. La conclusión es que «existen realmente leyes morales puras que determinan enteramente *a priori* (con independencia de motivos empíricos, es decir, de la felicidad) lo que hay y lo que no hay que hacer, es decir, el empleo de la libertad de un ser racional en general»[160]. Tales leyes, continúa, prescriben en términos absolutos y son necesarios. Como consecuencia de esta tesis, Kant señala que tiene que haber un tipo peculiar de unidad sistemática en el seno de lo que denomina *mundo moral*; en ese mundo hay unos principios firmes y válidos en absoluto, no sometidos a las condiciones empíricas, que se configuran como un sistema.

La suposición del mundo moral –en lo que respecta a los intereses de la razón, es decir, a su uso práctico– exige tomar como base «una *razón suprema* que nos dicte normas de acuerdo con leyes morales y que sea, a la vez, causa de la naturaleza»[161], de manera que queden armonizadas la felicidad, basada en principios empíricos, y la moralidad, que se apoya en principios *a priori*. La idea de esa inteligencia que liga moralidad y felicidad es denominada por Kant *ideal del bien supremo.* La idea de ser supremo es postulada por la razón práctica como garantía de unidad del sistema en que consiste el mundo moral, aunque la razón teórica haya concluido afirmando que demostrarlo excede su capacidad. Es ahora cuando se manifiestan las ventajas de la teología moral frente a la especulativa, ya que sólo la primera es capaz de «conducirnos inevitablemente al concepto de un ser primario, *uno, perfectísimo* y *racional*, un ser al que la teología especulativa no podía remitirnos, ni siquiera partiendo de fundamentos objetivos, no digamos ya *convencernos* de su existencia»[162]. El

159. *Ibíd.*, A 806; B 834.

160. *Ibíd.*, A 807; B 835.

161. *Ibíd.*, A 810; B 838.

162. *Ibíd.*, A 814; B 842. En un lugar anterior, Kant ya había afirmado que la teología moral es «una convicción –basada en leyes éticas– de la existencia de un ser supremo» (A 632 nt; B 660 nt); y después advierte: «más adelante mostraremos que las leyes morales no sólo presuponen la existencia de un ser supremo, sino que, al ser ellas mismas absolutamente necesarias desde otro punto de vista, lo postulan con razón, aunque, claro está, sólo desde una perspectiva práctica» (A 634; B 662). Como puede apreciarse, Kant establece una estricta separación –y no sólo distinción–entre el

campo práctico se revela, a la postre, como ese suelo firme sobre el que edificar el sistema de acuerdo con la más perfecta unidad de fines. Y no sólo eso, sino que –según Kant– aquí enlaza la razón práctica con la teórica, puesto que los fines postulados por la razón práctica sirven de orientación para la investigación de la naturaleza, es decir, dan a ésta una cierta unidad teleológica, aunque no sea la unidad sistemática del entendimiento.

En último término, la unidad que proporciona la moralidad se revela fundamental, pues sin ella careceríamos incluso de razón, observa Kant. Por otro lado, esos fines han sido puestos por la misma naturaleza y se fundan en la esencia de la voluntad misma, de ahí que los principios que los constituyen son necesarios. La necesidad de las leyes morales es, precisamente, la que lleva «al supuesto de una causa necesaria o de un sabio gobernador del mundo que las haga efectivas»[163]; como la necesidad de esos preceptos es interna, es decir, procede de la naturaleza de la razón humana, «no consideramos los mandamientos como obligatorios por ser mandamientos de Dios, sino que los consideramos mandamientos de Dios por constituir una obligación interna»[164]. En esta afirmación se anuncian ya los dos caracteres centrales de la moral kantiana: la *autonomía*, que explica la primacía de la razón práctica sobre la teórica, y el *formalismo*, que tiene su origen en la ley moral entendida como un hecho absoluto y *a priori* que se da de modo necesario y sobre el que descansa toda la filosofía práctica.

El *canon* de la razón pura finaliza con la distinción entre la opinión, el saber y la creencia, que son modos distintos del «tener algo por verdadero» *(das Fürwahrhalten)*. La razón práctica es un conocimiento que no se limita a la *opinión*, ni llega a la categoría de *saber*, sino que se sitúa en el orden de la *creencia* o fe, que si bien desde el punto de vista objetivo se muestra insuficiente, desde el punto de vista subjetivo aparece en cambio como una firme convicción que guía e impulsa los actos de la razón, aunque no pueda ser justificada teóricamente. Además, puesto que la moralidad tiene que ver con un fin necesario, ineludiblemente fijado, la fe moral posee una certeza incontrovertible, pues la única condición que hace que ese fin coincida con todo el conjunto de los fines es «que haya un Dios

ámbito teórico y el práctico, separación que reabre el dualismo y que tiene en su base un insuficiente tratamiento del estatuto ontológico de las facultades humanas.

163. *Ibíd.*, A 818; B 846.

164. *Ibíd.*, A 819; B 847.

y que haya una vida futura»; por consiguiente, prosigue Kant, «creeré indefectiblemente en la existencia de Dios y en una vida futura. Estoy seguro, además, de que nada podrá hacer vacilar esa creencia, porque ello haría tambalear mis propios principios morales, de los que no puedo abdicar sin convertirme en algo aborrecible a mis propios ojos»[165]. La seguridad de esta certeza no le impide, sin embargo, afirmar que «nadie puede jactarse de *saber* que existe Dios y que hay una vida futura»[166], pues se trata de una certeza moral, que se apoya en fundamentos subjetivos.

La *arquitectónica* de la razón pura es la unidad sistemática de nuestros conocimientos bajo una idea. En esta parte Kant diseña el sistema entero de la metafísica o ciencia de la razón pura, que se divide en metafísica del uso *especulativo* de la razón y metafísica del uso *práctico* o *metafísica de la naturaleza* y *metafísica de la moral*, respectivamente. En cuanto a esta última, puesto que tiene que ver con los fines y el destino entero del hombre, es superior a cualquier otra aspiración racional y se refiere a lo que *debe ser*. La metafísica de la naturaleza, por su parte, se refiere a todo lo que *es* y contiene los principios puros de la razón relativos al conocimiento teórico de todas las cosas. Con esto no se afirma la posibilidad de la metafísica como ciencia en sentido estricto, posibilidad que Kant ha negado, sino tan sólo se le concede un valor crítico, pues sirve más para evitar errores que para ampliar el conocimiento. Su misión es, por tanto, reguladora, en la medida en que «asegura el orden universal, la armonía e incluso el bienestar de la comunidad científica, ya que la metafísica impide que los valerosos y fértiles desarrollos surgidos de esa comunidad se alejen del fin principal, de la felicidad universal»[167]. Se comprueba así, una vez más, la preeminencia de la dimensión práctico-moral y el carácter propedéutico y metodológico del uso teórico de la razón.

Por último, con el título de *historia* de la razón pura Kant se limita a señalar una laguna en el sistema que aún ha de ser llenada. Tras observar que desde el comienzo del filosofar el interés práctico fue el que dio inicio a la investigación teórica, pasa revista a las principales posturas filosóficas que se han dado a lo largo de la historia. Así, desde el punto de vista del objeto de los conocimientos, divide las filosofías en sensualistas e intelec-

165. *Ibíd.*, A 828; B 856.
166. *Ibíd.*, A 829; B 857.
167. *Ibíd.*, A 851; B 879.

tualistas; respecto al origen de los conocimientos puros de la razón, en empiristas y noologistas y con respecto al método, enumera el método naturalista, y el científico –en el cual hay que distinguir, a su vez, uno dogmático (Wolff) y uno escéptico (Hume)–, que le parecen insuficientes, por lo que sólo queda seguir el camino crítico, que es el que Kant ha propuesto a lo largo de esta obra que ahora concluye y que no tiene otro objeto que el de «dar plena satisfacción a la razón humana en relación con los temas a los que siempre ha dedicado un afán de saber, pero inútilmente hasta hoy»[168]. Con estas palabras se cierra la *Crítica de la razón pura* y en ellas se contiene el resumen de lo que Kant pretende en esta obra: una crítica rigurosa de los límites y alcance de nuestro entendimiento, que precede a todo desarrollo de los diversos usos de la razón.

5. El uso práctico de la razón: la filosofía moral kantiana

En el prólogo a la segunda edición de la Primera *Crítica* se expone el doble sentido de la crítica de la razón pura y su relación con la razón práctica: «De ahí que una crítica que restrinja la razón especulativa sea, en tal sentido, *negativa*, pero, a la vez, en la medida en que elimina un obstáculo que reduce su uso práctico o amenaza incluso con suprimirlo, sea realmente de tan *positiva* e importante utilidad. Ello se ve claro cuando se reconoce que la razón pura tiene un uso práctico (el moral) absolutamente necesario, uso en el que ella se ve inevitablemente obligada a ir más allá de los límites de la sensibilidad. Aunque para esto la razón práctica no necesita ayuda de la razón especulativa, ha de estar asegurada contra la oposición de esta última, a fin de no caer en contradicción conmigo misma»[169]. El tratamiento de la razón práctica se muestra, pues, como un aspecto esencial del kantismo, punto culminante de su filosofía que nos introduce en el tema del conocimiento moral, el cual, a diferencia del teórico o especulativo, no versa sobre lo que *es*, sino sobre lo que *debe ser,*

168. *Ibíd.*, A 856; B 884. Llama la atención la reducida y a todas luces insuficiente presentación de la historia de la razón pura que bosqueja Kant en estas pocas páginas y cuya inclusión es difícil de justificar, a la vista del carácter demasiado sumario que tiene. Como se ha señalado con frecuencia, la perspectiva histórica de Kant, desde el punto de vista de la historia de la filosofía científicamente considerada, es muy limitada.

169. *Ibíd.*, B XXV.

pues la cuestión de la moral o del uso práctico de la razón tiene que ver con la segunda de las preguntas que resumen todos los intereses de la razón y que Kant enumera así en la «Doctrina trascendental del método»: *¿qué debo hacer?* Esta cuestión queda fuera de la *Crítica de la razón pura* –aunque ya hemos visto cómo se encuentran referencias a ella a lo largo de sus páginas– y es abordada de modo explícito en las siguientes obras: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785), *Crítica de la razón práctica* (1788), así como en la segunda parte de la *Metafísica de las Costumbres* (1797), que trata de la «Doctrina de la virtud».

La preocupación de Kant por la cuestión de la moralidad está influenciada, en primer término, por la educación pietista que recibió en su familia y en los primeros años de la enseñanza escolar. En el periodo precrítico, donde se encuentran escritos en los que aparece ya la problemática de la moral, Kant es deudor del planteamiento de los moralistas ingleses, como Shaftesbury y Hutcheson, que sostenían la existencia de un sentido o sentimiento moral, entendido como facultad específica para percibir el bien moral. Así, en una obra de 1763 –la *Investigación sobre la claridad de los principios de la teología natural y de la moral*– escribe que «sólo en nuestros días se ha comenzado a reconocer que la facultad de representar lo *verdadero* es el *conocimiento*, pero que, al contrario, la de experimentar el *bien* es el sentimiento, y que estas dos facultades no deben ser confundidas (...); el juicio 'esto es bueno' es absolutamente indemostrable y resulta inmediatamente de la conciencia del sentimiento de placer acompañado de la representación del objeto»[170]. Según Kant, debemos a Hutcheson y a otros autores –en otro lugar cita a Shaftesbury y a Hume– la noción de sentimiento moral, que proporciona un buen punto de partida para posteriores investigaciones. No obstante, convencido de que no es posible hallar principios universales en la sensibilidad, abandona pronto la tesis del «sentimiento moral», como lo atestigua este pasaje de la *Disertación* de 1770: «La *filosofía moral*, en cuanto que proporciona los *primeros principios del juicio*, sólo es conocida por el entendimiento puro y forma parte de la filosofía primera; por esto, Epicuro, que reduce sus criterios a la sensación de placer o de dolor, es con toda justicia censurado,

170. *Investigación sobre la claridad de los principios de la teología natural y de la moral*, Ak II, 299.

así como algunos modernos que, en cierta media le siguen de lejos, como Shaftesbury y sus partidarios»[171].

Rousseau ejerce, en cambio, una influencia más profunda y duradera sobre Kant, revelándole el mundo de la libertad y la razón práctica. Este descubrimiento es de la máxima importancia, habida cuenta de que, como afirma en el prólogo de la segunda *Crítica*, «el concepto de libertad, en cuanto su realidad queda demostrada por medio de una ley apodíctica de la razón práctica, constituye la piedra angular de todo el edificio de un sistema de la razón pura, incluso la especulativa, y todos los demás conceptos (los de Dios y la inmortalidad) que, como meras ideas, permanecen sin apoyo en la razón especulativa, se enlazan con él y adquieren con él y por él consistencia y realidad objetiva, es decir, que su *posibilidad* queda *demostrada* por el hecho de que la libertad es real; que esta idea se manifiesta por medio de la ley moral»[172]. Aparecen así las dos nociones sobre las que se asentará la doctrina moral kantiana: la ley y la libertad.

Tres años antes de la publicación de su segunda *Crítica*, da a la imprenta la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, que es la primera obra donde aborda expresamente el tema moral. En el prefacio, Kant –siguiendo a los estoicos– afirma que la filosofía griega se dividía en tres ciencias: física, ética y lógica. Mientras esta última es meramente formal, la física y la ética, por el contrario, tienen que ver con los objetos y con las leyes a las que éstos se hallan sometidos. Tanto la ética como la física tienen una parte empírica, que es la *Antropología práctica*, y una parte pura o racional, que es la *Moral*. La tarea que Kant acomete es la de elaborar una filosofía moral pura, expurgada de todo elemento empírico, con el fin de conocer la «fuente de los principios prácticos que son *a priori* en nuestra razón»[173]; que tiene que haberla es algo que, a su juicio, se infiere con evidencia de la idea común de deber y de las leyes morales que todos los hombres poseen. Este principio de la obligación –asevera– «no hay que buscarlo en la naturaleza del hombre, ni en las circunstancias en que se encuentra en este mundo, sino *a priori*, en los solos conceptos de la razón pura»[174]. En resumen, la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* no aspira más que a la «búsqueda y establecimiento del *prin-*

171. *Disertación sobre la forma y los principios del mundo sensible y del inteligible*, § 9; Ak II, 396.

172. *Crítica de la razón práctica*, Ak V, 3-4.

173. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Ak IV, 389-390.

174. *Ibíd.*, Ak IV, 389.

cipio supremo de la moralidad»[175], lo cual constituye, no obstante, una tarea digna de ser emprendida por sí misma, al margen de toda otra investigación en el ámbito de la moral.

En la exposición de las intenciones de Kant han ido apareciendo las principales nociones configuradoras de su doctrina moral, que ahora es preciso articular. En primer lugar, así como lo dado sensiblemente a la intuición constituye el punto de partida del conocimiento especulativo, hemos de preguntarnos si, análogamente, hay algún hecho incontestable que haga posible el desarrollo del conocimiento práctico. Ya en la *Crítica de la razón pura* se pregunta Kant si no habrá datos en el conocimiento práctico que permitan ampliar los límites que constriñen la razón especulativa. La respuesta la encontramos en la *Crítica de la razón práctica*, donde se afirma que la conciencia moral proporciona un hecho innegable que los datos de los sentidos y el uso teórico de la razón no alcanzan a explicar, que es la conciencia de la *ley moral*. Es –afirma Kant– «un hecho de la razón, porque no puede ser inferido de datos antecedentes de la razón (...), sino que se impone por sí mismo a nosotros como proposición sintética *a priori*, la cual no está fundada en intuición alguna, ni pura ni empírica»[176]. Ciertamente, este *hecho* no es un *dato* empírico, pero no deja por ello de ser *real*, es decir, no ficticio. Puede considerarse como un hecho de experiencia, con tal de que se advierta que, en lo que respecta a la razón práctica, Kant admite una noción ampliada de experiencia, que no se limita a la experiencia sensible. En este sentido, la experiencia de la conciencia de una ley moral en nosotros es un hecho de la razón pura que –según ha indicado Rousset– hay que entenderlo más bien como «el hecho de la existencia de la razón en nosotros que como un hecho dado a nuestra razón»[177], con lo cual aparece una significativa diferencia respecto del dato sensible: así como éste es algo pasivamente recibido y por eso sólo es dado *a posteriori*, el hecho de la razón es la actividad misma de ésta en su ejercicio, que no remite a nada exterior sino a sí misma, es decir, a su *autonomía*, pues «la *autonomía* de la voluntad es el único principio de todas las leyes morales y de los deberes conforme a ellos»[178].

175. *Ibíd.*, Ak IV, 392.

176. *Crítica de la razón práctica*, Ak V, 31.

177. ROUSSET, B., *La doctrine kantienne de l'objectivité. L'autonomie comme devoir et debenir*, Vrin, París, 1967, p. 527.

178. *Crítica de la razón práctica,* Ak V, 33. En este punto, hay que observar que Kant, en la mayoría de los casos, identifica la voluntad con la razón práctica.

Tenemos así el segundo elemento de la moral kantiana: la *autonomía*. Kant se sirve de esta noción, por un lado, para distinguir el mundo sensible –al alcance del conocimiento especulativo– del mundo inteligible, que es el mundo moral: en el primero, los seres racionales, merced a su naturaleza sensible, existen bajo leyes empíricamente condicionadas y hay, por tanto, una *heteronomía* desde el punto de vista de la razón; en el segundo, en cambio, «la naturaleza suprasensible de esos mismos seres es su existencia según leyes que son independientes de toda condición empírica y pertenecen, por consiguiente, a la *autonomía* de la razón pura»[179]. Por otro lado, la noción de autonomía designa una característica que diferencia la moral kantiana de los demás sistemas morales que Kant denomina «heterónomos», pues en ellos la voluntad busca fuera de sí misma la ley que ha de determinarla. A lo largo de la historia, los diversos intentos de fundamentación de la moral han pretendido dar con el principio supremo de la moralidad, que unos autores han hecho consistir en la educación (Montaigne), o en la constitución civil (Mandeville), otros en el sentimiento físico (Epicuro) o en el moral (Hutcheson), en el principio de perfección (Wolff y los estoicos) o en la voluntad divina. Todas estas tentativas tienen en común el ser principios *materiales*, pues presuponen «un objeto (materia) de la facultad de desear como fundamento de determinación de la voluntad»[180] y giran en torno al principio de la *propia felicidad,* que es un principio empírico –por tanto *a posteriori*– y *egoísta*, y no puede constituir una ley *a priori* válida universalmente. ¿Dónde hay que buscar entonces ese principio supremo de la moralidad? En la forma, asevera Kant, cuando se prescinde de toda consideración empírica para atenerse tan sólo a la forma pura de la razón: «si un ser racional debe pensar sus máximas como leyes prácticas universales, sólo puede pensarlas como principios tales que contengan el fundamento de determinación de la voluntad, no según la materia, sino según la forma». La conclusión es asimismo rotunda: «así pues, un ser racional o bien no puede pensar sus principios subjetivos prácticos, es decir, máximas como leyes universales, o bien tiene que admitir que la mera forma de los mismos, según la cual *ellos se capacitan para una legislación universal*, por sí sola, hace de ellos leyes prácticas»[181].

179. *Ibíd.*, Ak V, 43.
180. *Ibíd.*, Ak V, 21.
181. *Ibíd.*, Ak V, 27.

La ley moral queda así aislada de toda referencia a la naturaleza humana en el sentido integral del término, es decir, teniendo en cuenta sus inclinaciones y tendencias, para apoyarse sólo en la racionalidad pura; no obstante, señala Kant, en el hombre no se da una perfecta conformidad entre la voluntad y la razón, ya que aquella está sometida también a condiciones sensibles, por lo que la ley moral, que procede de la razón, adopta la forma de un *imperativo* para la voluntad, esto es, se expresa como un *deber*, con carácter coactivo y obligatorio. Los imperativos, según Kant, pueden ser de dos tipos: *hipotéticos*, que son los que prescriben como buena una acción considerada sólo como medio para un determinado fin, o sea, condicionalmente, y *categóricos*, que prescriben una acción como buena *en sí misma*, de modo absoluto y sin referencia a fin alguno. El imperativo categórico «no concierne a la materia de la acción, ni a lo que debe resultar de ella, sino a la forma y al principio del que ella misma resulta»[182]; es el único que posee necesidad y constituye la ley moral válida universalmente, mientras que el imperativo hipotético, que siempre es condicionado, consiste en un mero precepto práctico que orienta a la voluntad en el empleo de los medios.

La ley moral es, pues, un imperativo categórico que se impone como algo absoluto. El fundamento de tal imperativo es el deber. A este propósito, aclara Kant que no basta con que una acción sea conforme al deber para que tenga verdadero valor moral, es decir, para que sea calificada como *buena*; es preciso que quien actúe lo haga únicamente por deber, y no en virtud de inclinación alguna, pues toda inclinación es para Kant sensible: «una acción realizada por deber obtiene su valor no del fin que ha de alcanzar, sino de la máxima según la cual se decide; no depende, pues, de la realidad del objeto de la acción, sino únicamente del principio de la valoración según el cual se ha producido la acción, sin referencia a ningún objeto de la facultad apetitiva»[183]. El deber es independiente de toda inclinación y la moralidad reside exclusivamente en el principio de la voluntad, sin tener en cuenta los fines. Kant imagina la voluntad situada a mitad de camino entre un principio *a priori* –formal– y un móvil *a posteriori,* que es material; ante tal tesitura, «desde el momento mismo en que una acción ha tenido lugar por deber, habrá de determinarse por el principio formal del querer en general, con lo que queda suprimido todo prin-

182. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Ak IV, 416.

183. *Ibíd.*, Ak IV, 399-400.

cipio material»[184]. El deber es, por tanto, lo que da valor a la acción moral considerada formalmente en sí misma y por sí misma; tal valor es enteramente *a priori* y goza de universalidad y necesidad.

El imperativo categórico tiene la fuerza de un deber y se nos impone como un «hecho de la razón»; además ha de constituir un principio formal que se erige en ley suprema de la moralidad. En la *Crítica de la razón práctica* ese imperativo o «ley fundamental de la razón pura práctica» es formulado así: «obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal»[185]. La voluntad es aquí pensada –afirma Kant– como voluntad pura, es decir, independientemente de todas las condiciones empíricas y determinada solamente por la mera forma de la ley. Hablar de independencia de la voluntad es lo mismo que decir *autonomía*, que es, como veíamos, uno de los principios fundamentales de la moralidad. Puesto que la independencia o autonomía lo es respecto de las condiciones empíricas, esto exige que la ley suprema de la moralidad enunciada en la formulación del imperativo categórico sea exclusivamente formal, es decir, no apunta a fines, que siempre serán –según Kant– intereses particulares, condicionados y empíricos (imperativos hipotéticos), sino que, en un movimiento de sentido inverso, el contenido del imperativo categórico vuelve sobre el principio mismo de la acción, esto es, sobre la motivación, la intención, el querer, en suma. En esto consiste el formalismo kantiano, que ya hemos podido apreciar bajo la forma del deber por el deber. Para Kant, la ley moral es buena porque es ley: en la formalidad misma que posee como ley, en su legalidad, reside su bondad. La universalidad de la ley moral y su carácter puro sólo pueden procurarse si la voluntad es determinada exclusivamente por la dimensión formal de la ley. Ahora bien, afirmar esto no equivale a instaurar un principio heterónomo, porque la ley no ha de entenderse como una imposición exterior al sujeto, a la que éste debe someterse, sino que tiene su principio en la voluntad: «la voluntad de todo ser racional es concebida como voluntad creadora de una legislación universal», ya que «la voluntad no está sometida sin más a la ley, sino que está sometida de manera que debe ser considerada igualmente como *legisladora* y sólo por esta razón sometida a la ley (de la cual ella misma puede considerarse autora)»[186].

184. *Ibíd.*, Ak IV, 400.

185. *Crítica de la razón práctica*, Ak V, 31.

186. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Ak IV, 431.

La voluntad es autolegisladora; en esto consiste su autonomía, que se circunscribe al mundo inteligible o mundo moral. La idea del mundo moral en el que el hombre está sometido a su propia legislación –que es, además, válida universalmente–, le sugiere a Kant el concepto de un *reino de los fines*, entendido como «la unión sistemática de diversos seres racionales mediante leyes comunes»[187], en el que se hace abstracción de los intereses y fines particulares, para concebir un «todo de todos los fines». Esta tesis supone la distinción entre el mundo sensible y el mundo inteligible, de manera que el reino de los fines es así el de los seres racionales sujetos todos ellos a la ley según la cual «ninguno de ellos debe jamás tratarse a sí mismo y tratar a los otros simplemente como medios, sino siempre al mismo tiempo como fines en sí»[188]. Del concepto de fin en sí se deriva el de la *dignidad* de todo ser racional, que le sirve a Kant para introducir el tema de la fundamentación última de la moral. Para clarificar el concepto, opone *precio* y *dignidad*. Lo propio de aquello que tiene un precio es que puede ser reemplazado por algo equivalente; en cambio, lo que tiene una *dignidad* no admite equivalente alguno, pues está por encima de todo precio. La dignidad es así la única condición que puede hacer que algo tenga un fin en sí mismo. Ahora bien, «la moralidad es la única condición que puede hacer que un ser racional sea un fin en sí, pues sólo por ella puede ser miembro legislador en el reino de los fines. Por consiguiente, la moralidad, así como la humanidad en tanto que capaz de moralidad, es lo único que tiene dignidad»[189]. La dignidad le viene al hombre, a la humanidad entera, de la facultad de legislar que tiene la voluntad; por tanto, la legislación misma ha de tener una dignidad, es decir, un valor insuperable. Como la autonomía es lo que hace posible esa función autolegisladora de la voluntad, hay que concluir que «la *autonomía* es el principio de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional»[190]. Volvemos de nuevo a la noción clave de autonomía, que Kant denomina *principio supremo de la moralidad.* La moralidad consiste, pues, en «la relación de las acciones a la autonomía de la voluntad»[191] y la autonomía se define como «la propiedad de la voluntad de ser ley para sí misma con independencia de toda propiedad de los objetos del

187. *Ibíd.*, Ak IV, 433.
188. *Ibíd.*
189. *Ibíd.*, Ak IV, 435.
190. *Ibíd.*, Ak IV, 436.
191. *Ibíd.*, Ak IV, 339.

querer»[192]. Esta independencia a la que alude Kant no es sino la libertad entendida negativamente, es decir, como una propiedad de la voluntad por la que ésta puede actuar sin ser determinada exteriormente; pero de aquí deriva un sentido positivo de la libertad en cuanto capacidad de determinarse por la mera forma legisladora universal, esto es, de autodeterminarse, pues «¿en qué puede consistir la libertad de la voluntad, sino en una autonomía, es decir, en la propiedad que tiene de ser ley de sí misma?»[193]. La libertad aparece así en el fondo del planteamiento moral del kantismo como la clave de bóveda de todo el sistema, tal como se afirma en el prólogo de la segunda *Crítica*.

En la *Crítica de la razón pura* quedó abierta la posibilidad de la libertad, aunque sólo como algo que, al no resultar contradictorio, podía ser *pensado*. Ahora, en cambio, el concepto de libertad es demostrado «por medio de una ley apodíctica de la razón práctica», que no es sino el hecho incontrovertible de la ley moral que se impone a la conciencia como un principio *a priori*. Entre libertad y ley moral establece Kant una estrecha articulación que se resume en la conocida afirmación de que «la libertad es la *ratio essendi* de la ley moral, pero la ley moral es la *ratio cognoscendi* de la libertad»[194]. La libertad, por tanto, es la condición de posibilidad de la ley moral, pero ello no obsta para que sea una idea que sabemos sin llegar a comprender o, como afirma en otro lugar, «es en sí dudosa»[195]. Sigue aquí vigente la distinción entre el uso especulativo de la razón y el uso práctico, pues aunque la razón especulativa no haya logrado una demostración de la libertad, la razón práctica debe suponer la libertad como algo real, aunque sólo como concepto práctico: «la razón práctica por sí misma y sin haberse concertado con la especulativa, proporciona realidad a un objeto suprasensible de la categoría de la causalidad, a saber, la *libertad* (aun cuando, como concepto práctico, sólo también para el uso práctico), y confirma, pues, así, por medio de un hecho lo que allí sólo podía ser *pensado*»[196]. La libertad, desde el punto de vista práctico, es una exigencia de la razón, «una presuposición necesaria de la razón en un ser que cree tener conciencia de una voluntad»[197]; lo que ocurre es que no

192. *Ibíd.*, Ak IV, 440.
193. *Ibíd.*, Ak IV, 447.
194. *Crítica de la razón práctica*, Ak V, 4 nt.
195. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Ak IV, 455.
196. *Crítica de la razón práctica*, Ak V, 6.
197. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Ak IV, 459.

puede ser explicada según las categorías del entendimiento teórico, el cual debe limitarse a mostrar que no hay incontradicción en su concepto. La libertad tiene que ver con el hombre considerado no como fenómeno, sino como cosa en sí, lo cual queda fuera del alcance de la razón pura especulativa, pero no así de la razón práctica, que nos proporciona el concepto de *mundo inteligible*, que no es más que «un *punto de vista* que la razón se ve obligada a adoptar al margen de los fenómenos *con el fin de pensarse a sí misma como práctica*»[198]. Esta idea de mundo inteligible es legítima, pero en último término resulta inexplicable, toda vez que excede el ámbito de la legalidad natural.

La ley moral es la que atestigua la existencia de la libertad, merced al deber u obligación con el que se impone a la conciencia. El deber hace suponer la existencia de un *poder* y tal suposición es tan necesaria como el deber mismo; es más, constituye su condición de posibilidad. De ahí que quien tiene una obligación «juzga que puede hacer algo, porque tiene conciencia de que debe hacerlo y reconoce en sí mismo la libertad, que, sin la ley moral, hubiese permanecido desconocida para él»[199]. La libertad es, por tanto, ese poder impenetrable, que no puede demostrar experiencia alguna, pero cuya posibilidad y realidad es demostrada por la ley moral. En el concepto de libertad se encuentra la clave de la articulación de los diferentes elementos que integran el sistema moral kantiano. Así se aprecia en el siguiente pasaje en el que, una vez más, el punto de partida –la *ratio cognoscendi*– lo constituye el deber: «¡Deber! Nombre sublime y grande (...) ¿Cuál es el origen digno de ti? ¿Dónde se halla la raíz de tu noble ascendencia, que rechaza orgullosamente todo parentesco con las inclinaciones, esa raíz de la cual es condición necesaria que proceda aquel valor que sólo los hombres pueden darse a sí mismos? No puede ser nada menos que lo que eleva al hombre por encima de sí mismo (...). No es ninguna otra cosa más que la *personalidad*, es decir, la libertad e independencia del mecanismo de toda la naturaleza, considerada esa libertad, al mismo tiempo, como una facultad de un ser que está sometido a leyes puras prácticas peculiares, es decir, dadas por su propia razón, la persona, pues, como perteneciente al mundo de los sentidos, sometida a su propia personalidad, en cuanto pertenece al mismo tiempo al mundo inteligible»[200]. Las nociones de autonomía, deber, ley moral, personalidad se en-

198. *Ibíd.*, Ak IV, 458.
199. *Crítica de la razón práctica*, Ak V, 30.
200. *Ibíd.*, Ak V, 86.

cuentran aquí explícita o implícitamente aludidas con referencia fundamental a la idea de libertad. Con razón puede decirse entonces que la *Crítica de la razón práctica* contiene una verdadera teoría de la libertad, entendida como autonomía del sujeto, lo cual implica independencia de las condiciones sensibles –aspecto negativo de la libertad– y espontaneidad absoluta, pues, en lo que concierne a la razón práctica, la función que la intuición sensible desempeñaba en el conocimiento especulativo lo ocupa aquí la libertad, que es así el único fundamento de sus propios objetos. Si en el caso del entendimiento especulativo Kant reconocía una cierta espontaneidad de los conceptos frente al carácter pasivo y receptivo de las intuiciones sensibles, ahora la espontaneidad de la razón es absoluta, pues ella misma es la que otorga existencia al mundo inteligible.

El estudio de los elementos configuradores de la moralidad que se han expuesto hasta aquí, lo lleva a cabo Kant en la «analítica de la razón práctica», que constituye la primera división de la *Crítica de la razón práctica*. En ella, como hemos visto, Kant aboga por una ética formal en la que sólo la ley moral, y su carácter obligatorio que se impone como un deber, es válida para fundamentar la moralidad, debiendo rechazarse toda inclinación o tendencia de la voluntad que, según él, es siempre concebida como algo sensible y, por lo tanto, *a posteriori.* La ley moral es, pues, el principio objetivo de la moralidad, mientras que el principio subjetivo es el actuar por deber y por respeto a la ley, no por inclinación ni por interés; por eso insiste en que «deber y obligación son las únicas denominaciones que nosotros debemos dar a nuestra relación con la ley moral»[201]. El bien y el mal son, pues, nociones derivadas en la moral kantiana: «el concepto de lo bueno y lo malo tiene que ser determinado, no antes de la ley moral (para lo cual ese concepto parecía deber ser colocado como fundamento), sino sólo (como aquí ocurre) después de la misma y por la misma»[202]. Para preservar a las nociones de bien y mal de todo carácter empírico, es preciso admitir la anterioridad de la ley moral, que tiene así una función determinante respecto de lo bueno y lo malo, ya que «no es el concepto del bien como objeto el que determina y hace posible la ley moral, sino al revés, la ley moral la que determina y hace posible el concepto del bien, en cuanto éste merece absolutamente tal nombre»[203]. Kant subraya así el formalismo de su moral y su oposición a toda moral que establezca un objeto

201. *Ibíd.*, Ak V, 82.
202. *Ibíd.*, Ak V, 62.
203. *Ibíd.*, Ak V, 63.

como materia y fundamento de la ley; para él, en cambio, el bien moral es aquello que está mandado por la ley, la cual desempeña respecto al bien una función causal.

La moral kantiana se apoya en la fundamental distinción entre mundo sensible y mundo inteligible, lo fenoménico y lo nouménico. Ya en la *Crítica de la razón pura* observa que «si la experiencia nos suministra las reglas y es la fuente de la verdad en lo que afecta a la naturaleza, esta misma experiencia es (desgraciadamente), en lo que toca a las leyes morales, madre de la ilusión. Es muy reprobable el tomar las leyes relativas a lo que *se debe hacer* de aquello que *se hace* o bien limitarlas en virtud de esto último»[204]. Kant rechaza el fundamento ontológico de la moral; entre ser y deber ser hay solución de continuidad. Por eso, la conciencia de la ley moral que presenta ante nosotros la obligación del deber es para él un *factum*, un hecho absoluto que se impone y del que no cabe buscar un fundamento en la naturaleza, pues «la naturaleza y la inclinación no pueden dar leyes a la libertad»[205]. Aparece aquí la oposición entre naturaleza y libertad, característica del kantismo, que se basa en una acepción restrictiva de lo natural, limitado a la experiencia sensible, y que tiene su origen en la división entre el orden sensible y el inteligible (fenómeno y noúmeno). El mundo fenoménico está dominado por la necesidad natural y la causalidad, que Kant entiende exclusivamente en sentido determinista, lo cual le lleva a hablar de «mecanismo de la naturaleza» para referirse al enlace temporal de los sucesos según las leyes naturales. La libertad, en cambio, se atribuye a los seres no en cuanto fenómenos, sino en cuanto cosas en sí mismas, de donde surge la contradicción, que Kant intenta salvar mediante la distinción entre fenómeno y cosa en sí. De este modo, el mismo sujeto que en cuanto fenómeno se encuentra bajo las condiciones del tiempo y, por tanto, sometido a sus determinaciones sensibles y necesarias, considerado en cambio como cosa en sí se halla al margen de las condiciones temporales, sometido tan sólo a las leyes que se da a sí mismo por la razón. Tal es el ámbito de la libertad, es decir, de lo no determinado, de la espontaneidad absoluta, pues el concepto de libertad –escribe Kant– es el único que «permite que no tengamos que salir fuera de nosotros para encontrar lo incondicionado e inteligible para lo condicionado y sensible»[206]. El hombre encuentra en sí mismo la raíz y el

204. *Crítica de la razón pura*, A 318-319; B 375.

205. *En torno al tópico: «tal vez esto sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica»*, Ak VIII, 288.

206. *Crítica de la razón práctica*, Ak V, 106.

fundamento de su dignidad, de modo que –como ha escrito Llano– «para dar razón de sí mismo, no se remite a una ordenación de la realidad que tuviera un origen trascendente, sino que busca en su propia y activa subjetividad el fundamento de su alta valoración. En vez de concebir su dignidad como un trasunto de la suprema dignidad divina, el hombre la reivindica desde sí mismo para sí. Ha dejado de ser un don gracioso que se acepta, para convertirse en algo que se conquista en la autoafirmación»[207].

La solución kantiana al conflicto entre necesidad y libertad reabre un dualismo todavía más profundo y plantea con toda crudeza el problema de la originación de cada uno de los dos ámbitos y el de su relación mutua. A quienes objetaran que Kant, merced a esa fecundidad de la libertad, sobrepasa los férreos límites establecidos en la primera *Crítica*, él mismo se encarga de recordar que la extensión que proporciona el concepto de libertad sólo afecta al conocimiento práctico y, por tanto, no supone una ampliación del conocimiento especulativo, que se ciñe a la experiencia. Se trata, por tanto, de un conocimiento moral que no traspasa el mundo inteligible.

El segundo libro de la *Crítica de la razón práctica* se ocupa de la «dialéctica de la razón práctica». Por dialéctica entiende la ilusión en que incurre la razón al aplicar a los fenómenos la presuposición de lo incondicionado como fundamento de todo lo condicionado. Esta ilusión afecta también al uso práctico de la razón, que busca lo incondicionado bajo el nombre de *supremo bien*. Emprende así la tarea de descubrir los errores o ilusiones falsas que se han deslizado en el concepto de supremo bien y que ayudarán a una correcta determinación del mismo. En el fondo de esta cuestión se halla la tesis de la aprioridad y formalismo de la ley moral, con el correspondiente rechazo de toda ética material o de contenidos; por eso, antes de pasar a la determinación del concepto de supremo bien, recuerda Kant que «la ley moral es el único fundamento de determinación de la voluntad pura. Pero como es sólo formal (...), hace abstracción, como fundamento de determinación, de toda materia, por consiguiente, de todo objeto del querer»[208]. La consecuencia de esto –continúa Kant– es que el supremo bien es *objeto* de la voluntad, pero no fundamento de determinación de la misma, pues éste se reserva a la ley moral en su pura formalidad.

207. LLANO, A., *Fenómeno y trascendencia en Kant*, p. 302.

208. *Crítica de la razón práctica*, Ak V, 109.

La dialéctica o ilusión de la razón se aprecia en la dificultad de incluir en el concepto de supremo bien nociones tan dispares, a juicio de Kant, como las de virtud y felicidad. Esta dificultad, presente ya en la primera *Crítica*, se plasma ahora en la antinomia de la razón práctica, según la cual «o el apetito de felicidad tiene que ser la causa motriz de las máximas de la virtud, o la máxima de la virtud tiene que ser la causa eficiente de la felicidad»[209]. Lo primero es imposible, porque las máximas de la voluntad –que son universales– no pueden fundamentarse en principios empíricos; pero lo segundo también lo es, porque según Kant, la experiencia muestra que no hay tal conexión o enlace entre la virtud como causa y la felicidad como efecto: el cumplimiento de las leyes morales no es garantía de felicidad. Si esto es así, lo que entonces desaparece es la noción misma de supremo bien y, con ella, la ley moral.

La contradicción ante la que nos encontramos es semejante a la que, en el orden de la razón especulativa, se da entre necesidad y libertad. La felicidad, para Kant, pertenece al ámbito fenoménico, mientras que la virtud –estrechamente relacionada con el deber– es una noción de orden moral y tiene que ver por tanto con el mundo inteligible de los noúmenos. ¿Cómo se soluciona entonces la antinomia? En este punto, Kant sigue un procedimiento semejante al empleado para resolver la antinomia entre necesidad y libertad y admite que un mismo agente puede comportarse como fenómeno en el orden sensible y como noúmeno por lo que respecta al mundo moral. Sentado esto, afirma que la primera proposición de la antinomia es absolutamente falsa, pues la felicidad no produce la virtud; en cambio, la segunda proposición es falsa de modo condicionado, es decir, sólo si se admite la existencia en el mundo sensible como el único modo de existencia del ser racional. Pero, dado que puede pensarse al ser racional como noúmeno, existiendo en un mundo inteligible, en él sí cabe afirmar que hay una conexión entre virtud y felicidad, no inmediata, sino mediata, por medio de un autor inteligente de la naturaleza. Tal conexión tiene lugar en el enlace con un mundo inteligible, por eso rechaza Kant los intentos que se han hecho a lo largo de la historia de la filosofía para buscar el supremo bien –esto es, la unión de la felicidad con la virtud–, en el mundo sensible. El más elevado bien, afirma Kant, es la moralidad, siendo la felicidad una consecuencia de aquella.

El desarrollo de la tesis kantiana ha permitido ver que la razón práctica desempeña una función primordial en lo que atañe a la posibilidad

209. *Ibíd.*, Ak V, 113.

del bien supremo. Resulta sumamente interesante, por ello, la relación entre la razón especulativa y la práctica, que Kant expone en un epígrafe de la obra y que concluye, como ya sabemos, en el reconocimiento de la primacía de la razón práctica. El razonamiento comienza por establecer que si la razón práctica sólo puede pensar como dado lo que la razón especulativa le proporciona, entonces ésta será la que posea la primacía; pero no ocurriría lo mismo en el supuesto de que la razón práctica poseyese principios originarios *a priori*. En este caso, caben dos posturas: que la razón especulativa admita tales proposiciones de la razón práctica, aunque para ella sean trascendentes, o que las rechace. Para comprender adecuadamente la solución kantiana es preciso indicar que la razón práctica y la razón especulativa no son dos razones, sino dos usos de la razón pura. Esta unidad fundamental de la razón es la que garantiza la unidad de sus principios *a priori*. Así pues, la razón práctica constituye una ampliación del uso de la razón que no aumenta, sin embargo, el conocimiento especulativo, por lo cual no va en contra del interés supremo de la razón especulativa o teórica, que es el de evitar la ilusión. El interés práctico de la razón es superior al especulativo y por ello tiene la razón práctica la primacía; en realidad, todo interés –afirma Kant– es práctico y el de la razón especulativa es sólo condicionado y ordenado al supremo interés de la razón práctica.

Con esta garantía puede Kant formular en los epígrafes siguientes los *postulados de la razón práctica*. Por postulado entiende «una proposición teórica, pero no demostrable como tal, en cuanto depende inseparablemente de una ley práctica incondicionalmente válida *a priori*»[210]. El postulado no es estrictamente demostrativo, pero tiene mayor vigor que la mera hipótesis. Los postulados son tres: la *inmortalidad*, la *libertad* (considerada positivamente como causalidad de un ser en cuanto perteneciente al mundo inteligible) y la *existencia de Dios*. No obstante, en la *Crítica de la razón práctica* no dedica Kant un tratamiento especial a la libertad como postulado de la razón, debido al lugar totalmente singular que la libertad ocupa en su sistema moral, de manera que, en vez de algo exigido o postulado por la razón, es más bien la condición necesaria de la ley moral y, en definitiva, de la moralidad misma; en cambio, las ideas de Dios y de la inmortalidad «no son condiciones de la ley moral, sino sólo condiciones

210. *Ibíd.*, Ak V, 122.

del objeto necesario de una voluntad determinada por esa ley»[211] y, por consiguiente, presuponen la ley y la libertad que hace a ésta posible.

La inmortalidad del alma como un postulado de la razón práctica tiene que ver con el primer elemento del supremo bien, es decir, la virtud, y parte del principio de que la voluntad ha de adecuarse completamente a la ley moral que prescribe la realización del bien supremo; tal adecuación completa es la *santidad*, señala Kant. Ahora bien, una perfección semejante no está al alcance de ningún ser racional en el transcurso de su existencia; pero como es una exigencia prácticamente necesaria, la única solución es admitir que «sólo puede ser hallada en un progreso que va al *infinito* hacia aquella completa adecuación (...). Este progreso infinito sólo es posible bajo el supuesto de una existencia y personalidad duradera en lo *infinito* del mismo ser racional (que se llama la inmortalidad del alma). Así pues, el bien supremo es prácticamente sólo posible bajo el supuesto de la inmortalidad del alma»[212]. Las dificultades que se siguen de la tesis kantiana han sido puestas de relieve por los comentaristas; así, por ejemplo, no se entiende cómo puede congeniarse la noción de progreso –que significa avance o dirección hacia una meta o fin que es considerada mejor– con la de infinito, que expresa justamente la carencia de fin.

El postulado de la existencia de Dios, que es objeto de una consideración más extensa, está relacionado con la cuestión de la felicidad y más concretamente con la conexión entre moralidad y felicidad, dos órdenes heterogéneos, que exigen para su unión «la existencia de una causa de la naturaleza toda, distinta de la naturaleza y que encierra el fundamento de esa conexión, esto es, de la exacta concordancia entre la felicidad y la moralidad»[213]. El supremo bien –la unión del deber y la felicidad– sólo es posible en el mundo si se admite una causa superior de la naturaleza, que es un ser inteligente y libre al que llamamos Dios. La existencia de Dios, aunque no sea posible demostrarla, hay que admitirla como algo moralmente necesario, que es postulado por la razón práctica. Se trata, añade Kant, de una necesidad subjetiva, no objetiva, pues no es propiamente un deber, sino sólo una exigencia inteligible, que es objeto de *fe racional*, al ser la razón pura la única fuente de donde mana. En este punto alude a la doctrina cristiana y afirma, para ratificar su propia postura, que «el principio cristiano de la *moral* no es teológico (por consiguiente, heterono-

211. *Ibíd.*, Ak V, 4.
212. *Ibíd.*, Ak V, 121-122.
213. *Ibíd.*, Ak V, 125.

mía), sino autonomía de la razón pura práctica por sí misma, porque él no hace del conocimiento de Dios y de su voluntad el fundamento de estas leyes, sino sólo del logro del supremo bien, bajo la condición de la observancia de las mismas»[214]. Esta afirmación kantiana no anula la religión, pues, como afirma a continuación, la ley moral conduce a la religión, pero pasa por alto la dimensión interpersonal propia del acto religioso.

El tema de la religión surge, como puede verse, estrechamente relacionado con la moral; sin embargo, la religión se diferencia claramente de ésta en cuanto que es la religión la que nos permite hablar de esperanza. Insistiendo en un aspecto que ya se había planteado en la primera *Crítica*, Kant recuerda que «no es propiamente la moral la doctrina de cómo nos *hacemos* felices, sino de cómo debemos de llegar a ser *dignos* de la felicidad»; hasta aquí la moral. «Sólo después –continúa–, cuando la religión sobreviene, se presenta también la esperanza de ser un día partícipes de la felicidad, en la medida en que hemos tratado de no ser indignos de ella»[215]. La moral es una doctrina de la virtud y del deber como *conditio sine qua non* de la felicidad, pero no como un medio de adquirirla; la religión es la que añade al deseo moral de fomentar el supremo bien la esperanza de la felicidad y sólo entonces –concluye Kant– puede denominarse a esta doctrina moral también doctrina de la felicidad. La religión queda así incluida en la tarea de la razón práctica y es concebida como una prolongación de la filosofía moral, con la consecuencia de que –como se verá más adelante– su religión no es más que una religión moral, en la que la conciencia del deber y el respeto a la ley ocupan el lugar que la religión cristiana reserva al amor.

La existencia de Dios, en suma, es una presuposición que se deriva del respeto a la ley moral, lo cual indica la nueva perspectiva en que nos sitúa la razón práctica respecto de la especulativa, ya que logra postular conceptos –tal es el caso de Dios, de la libertad y de la inmortalidad del alma– de los que la razón teórica sólo es capaz de afirmar su no imposibilidad. Bien entendido –insiste Kant– que esta ampliación de la razón práctica tiene sólo un alcance práctico, que hace que siga siendo desconocido para nosotros la naturaleza del alma, del mundo inteligible y de Dios. La índole peculiar del conocimiento práctico hace que los conceptos que la razón práctica postula posean realidad objetiva, es decir, puedan ser considerados objetos, aunque no es posible mostrar cómo un concepto se

214. *Ibíd.*, Ak V, 128-129.
215. *Ibíd.*, Ak V, 129.

refiere a un objeto y, por eso, propiamente no hay conocimiento de esos objetos. Dicho de otro modo, se sabe *que hay* tales objetos –por el convencimiento que proporciona la fe racional–, pero no se sabe *qué son*. Se trata de nociones que sólo tienen vigencia en orden al ejercicio de la ley moral. Sentado esto, resulta fácil –a juicio de Kant– responder a la «importante cuestión de *si el concepto de Dios es un concepto perteneciente a la Física* (por consiguiente también a la Metafísica, como la que contiene sólo los puros principios *a priori* de la primera en su significación universal), *o uno perteneciente a la Moral*»[216]. Lo primero resulta imposible, de acuerdo con los principios fundamentales del kantismo expuestos a lo largo de la *Crítica de la razón pura*: sólo podemos llegar a Dios mediante el conocimiento práctico, bajo la razón de bien supremo, merced a la necesaria orientación de la voluntad hacia el bien sumo. De manera que el concepto de Dios, como el de la libertad y la inmortalidad, pertenecen a la moral. El Dios accesible al conocimiento humano es un Dios moral, según Kant, pues la exigencia de la razón práctica que lleva a postular el concepto de Dios se basa en un *deber*, fundado a su vez en la *ley moral*. Esto, sin embargo, no hace de la idea de Dios objeto de una certeza de segundo orden, o de una simple opinión, porque la ley moral, que se impone con la obligatoriedad del imperativo categórico –por tanto, de modo incondicional–, es «cierta por sí misma apodícticamente (...) y no necesita de ningún otro apoyo en una opinión teórica sobre la naturaleza interior de las cosas, sobre el fin secreto del orden en el mundo o sobre un gobernante que lo presida, para obligarnos perfectamente a acciones incondicionadamente conformes a la ley»[217]. En la afirmación de los postulados la voluntad no *elige*, sino que *obedece* a un mandato de la razón fundado objetivamente en las cosas, asevera vigorosamente Kant. Se trata, por tanto, de una exigencia necesaria que lleva al hombre honrado a decir: «Yo *quiero* que exista un Dios, quiero que mi existencia en este mundo sea también, fuera del enlace natural, una existencia en un mundo racional puro; quiero, finalmente, que mi duración sea infinita, persisto en ello y no me dejo arrebatar esa fe»[218]. Este texto es una buena muestra de que la «revolución copernicana» anunciada en la *Crítica de la razón pura* consuma su tarea con la razón práctica, pues ésta es la que lleva a su punto culminante la dependencia de los objetos respecto del sujeto, como los

216. *Ibíd.*, Ak V, 138.
217. *Ibíd.*, Ak V, 143.
218. *Ibíd.*

escritos posteriores se encargarán de confirmar. En este sentido, Kant llega a afirmar –en una obra no publicada que escribió entre 1793 y 1795– que «nosotros mismos *nos hacemos* esos objetos –Dios, libertad en cualidad práctica, e inmortalidad– sólo de resultas de la exigencia de leyes morales en nosotros»[219]. En el *Opus postumum* irá aún más lejos al afirmar que la existencia de Dios no es la de un ser exterior al hombre, ya que el concepto de Dios es «la pura razón práctica personificada con sus fuerzas motrices propias que dominan a los seres del universo y a sus fuerzas»[220].

La *Crítica de la razón práctica* culmina con una «Metodología de la razón pura práctica» que Kant quiso añadir, muy probablemente, por razones de simetría con la primera *Crítica*. En ella pretende exponer cuáles son los medios necesarios para que las leyes morales influyan en la conducta del hombre de modo que sus acciones no se ajusten sólo a la letra de la ley (legalidad) sino que sean también acordes con el espíritu de la misma, que es lo que hace que sean propiamente morales. En otros términos, se trata de que las leyes objetivamente prácticas de la razón pura sean también leyes subjetivamente prácticas, con el fin de demostrar que el puro interés moral es el motor más poderoso para el bien y, en definitiva, el único motor. Kant está convencido de que la moralidad tendrá tanta mayor fuerza cuanto con más pureza se exponga, y se afana en presentarla sin mezcla alguna de otra motivación que no sea el deber y el puro respeto a la ley, abandonando así la idea de felicidad como uno de los motores de la acción. La moral se funda sobre la sola razón y en ello radica su dignidad: «supeditarlo todo a la sola santidad del deber y tener conciencia de que se *puede*, porque nuestra propia razón lo reconoce como un mandato y dice que se *debe* hacerlo, eso significa elevarse, por decirlo así, completamente por encima del mundo sensible mismo»[221]. El deber está, pues, en el origen de la suposición de la posibilidad de aquello que es necesario para fundarlo.

En la educación o cultura moral de los hombres hay que procurar, en primer término, que la acción no sólo sea legal –es decir, objetivamente conforme a la ley moral–, sino que tenga además valor moral como intención, esto es, que se realice –subjetivamente– *por la ley moral*. Además, se requiere hacer notar mediante ejemplos la pureza de la voluntad,

219. *¿Cuáles son los efectivos progresos que la metafísica ha hecho en Alemania desde los tiempos de Leibniz y Wolff?*, Ak XX, 298-299. (El subrayado es mío).

220. *Opus postumum*, Ak XXII, 118.

221. *Crítica de la razón práctica*, Ak V, 159.

como perfección negativa que se libera de toda inclinación sensible y como perfección positiva fundada en la ley del deber, que nos procura –mediante la conciencia de nuestra libertad– el respeto a nosotros mismos. Estos dos momentos descansan en la división entre mundo sensible y mundo inteligible, tal como se expone en este célebre pasaje de la conclusión de la *Crítica de la razón práctica:* «Dos cosas llenan el ánimo de admiración y respeto, siempre nuevos y crecientes, cuanto con más frecuencia y aplicación se ocupa de ellas la reflexión: *el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí*. Ambas cosas no he de buscarlas y conjeturarlas como si estuvieran envueltas en oscuridades, o en lo trascendente fuera de mi horizonte; ante mí las veo y las enlazo inmediatamente con la conciencia de mi existencia»[222]. El primer aspecto, glosa Kant, hace consciente al hombre de su importancia como miembro del mundo animal, el segundo en cambio se eleva por encima del mundo sensible y le hace descubrir el mundo moral; pero entre uno y otro ámbito, que corresponden a la razón especulativa y a la razón práctica, debe haber acuerdo y complementariedad. Si en la primera *Crítica* pretende Kant superar la separación que en sus obras precedentes había establecido entre sensibilidad y entendimiento, en la segunda vemos cómo vuelve a abrirse esa separación. Será en la *Crítica del Juicio* donde intente de nuevo tender un puente entre lo racional y lo empírico.

6. La «Crítica del Juicio»

En la introducción a la *Crítica del Juicio* observa Kant que la filosofía se divide en dos partes completamente distintas por sus principios, que se corresponden con las dos esferas de nuestra facultad de conocer: «la de los conceptos de la naturaleza y la del concepto de libertad, pues en ambos dicta leyes *a priori* (...). La legislación por medio de conceptos de la naturaleza la realiza el entendimiento, y es teórica. La legislación por medio del concepto de libertad la realiza la razón, y es meramente práctica»[223]. Razón y entendimiento legislan en un mismo territorio, que es el de la experiencia, sin poder sobrepasarlo ni perjudicarse mutuamente; el orden

222. *Ibíd.*, Ak V, 161-162.

223. *Crítica del Juicio*, Intr.; Ak V, 174.

de lo suprasensible permanecen inaccesible a nuestra capacidad de conocer y cuando hemos de ocuparnos de ideas que pertenecen a este orden, tales ideas sólo tienen una realidad práctica.

La situación a la que ha conducido la crítica de la razón teórica y la de la razón práctica es la de un «abismo infranqueable, entre la esfera del concepto de la naturaleza como lo sensible y la esfera del concepto de libertad como lo suprasensible, de tal modo que del primero al segundo (por medio del uso teórico de la razón) ningún tránsito es posible, exactamente como si fueran otros tantos mundos diferentes, sin poder el primero tener influjo alguno sobre el segundo»[224]. En este texto se rechaza todo paso de lo sensible a lo suprasensible: desde el mundo fenoménico no es posible llegar a la *cosa en sí*, como había afirmado ya claramente en otros lugares. Sin embargo, en la continuación del último texto citado, Kant admite el camino inverso, es decir, que el mundo inteligible o de la libertad influye en el sensible, lo cual le lleva a persuadirse de que «tiene, pues, que haber un fundamento para la unidad de lo suprasensible, que yace en el fondo de la naturaleza, con lo que el concepto de libertad encierra de práctico; el concepto de ese fundamento, aunque no pueda conseguir de él un conocimiento ni teórico ni práctico, y por tanto, no tenga esfera característica alguna, sin embargo, hace posible el tránsito del modo de pensar según los principios de uno al modo de pensar según los principios del otro»[225]. Este medio de enlace o fundamento para la unidad del conocimiento teórico y del práctico es el Juicio o facultad de juzgar *(Urteilskraft)*.

La facultad de juzgar es un término medio entre el entendimiento y la razón y presenta características muy especiales. En la *Crítica del Juicio* establece Kant una división de las facultades del alma en *facultad de conocer* (que corresponde al entendimiento y está referida a la naturaleza), *facultad de desear* (que es la razón en relación con el concepto de libertad) y *sentimiento de placer y dolor*, correspondiente al Juicio, que realiza el tránsito de la esfera de los conceptos de la naturaleza a la del concepto de libertad. La función del Juicio, como facultad mediadora, no consiste en producir conceptos –como el entendimiento–, ni ideas –como la razón–, sino en «pensar lo particular como contenido en lo universal»[226]. Mediante la facultad de juzgar o Juicio, Kant pretende alcanzar la unidad del saber filosófico, una unidad que tiene –como ya advierte en su primera *Crítica*–

224. *Ibíd.*, Ak V, 175-176.
225. *Ibíd.*, Ak V, 176.
226. *Ibíd.*, Ak V, 179.

un carácter reflexivo, en la medida en que no apunta al ser de las cosas, sino a la posibilidad de conocerlas. Es en la *Crítica del Juicio* donde brilla con una luz especial la dimensión sistemática de la filosofía kantiana que, como se anticipa en las últimas páginas de la *Crítica de la razón pura*, ha de entenderse como unidad sistemática de los fines, pues sólo conforme a fines puede lograrse una verdadera unidad sistemática: «la unidad teleológica completa es la perfección (en sentido absoluto)»[227].

Los conceptos de *reflexión* y de *fin* se configuran como elementos nucleares de la *Crítica del Juicio*, como veremos a continuación. Kant distingue dos tipos de Juicio: el *determinante* y el *reflexionante*. El primero se caracteriza porque en él lo universal –ya sea en forma de regla, principio o ley– es dado, limitándose la facultad de juzgar a subsumir lo particular en lo universal. Un ejemplo de juicio determinante es la subsunción de una intuición bajo un concepto que convierte el fenómeno en objeto del entendimiento. El juicio reflexionante –del que se va a ocupar en la tercera *Crítica*– es aquel en el que es dado lo particular, debiendo encontrarse lo universal. Este tipo de juicio necesita un principio que la experiencia no puede proporcionar, porque precisamente tiene la función de fundar la unidad de todos los principios empíricos bajo principios también empíricos, pero más elevados; se trata, por tanto, de un principio que no ha de darse a sí mismo, sin tomarlo de otra parte. En el establecimiento de un principio semejante resulta decisivo el concepto de finalidad: de modo semejante a como las leyes generales de la naturaleza se encuentran en nuestro entendimiento, que es el que se las prescribe *a priori*, «las leyes particulares empíricas en consideración de lo que en ellas ha quedado sin determinar por las primeras, deben ser consideradas según una unidad semejante, *como si* un entendimiento (aunque no sea el nuestro) la hubiera igualmente dado para nuestras facultades de conocimiento, para hacer posible un sistema de la experiencia según leyes particulares de la naturaleza»[228]. Se trata, aclara Kant, de una idea que sirve al juicio reflexionante de principio para su reflexión, sin que eso signifique que debe admitirse realmente un entendimiento semejante. El planteamiento recuerda la exposición de la idea de Dios como ideal trascendental de la razón pura, es decir, como lo absolutamente incondicionado que unifica el orden de lo condicionado. La similitud con la dialéctica trascendental se aprecia en la cláusula *como si* presente en uno y otro lugar. La idea de

227. *Crítica de la razón pura*, A 694; B 722.

228. *Crítica del Juicio*, Intr.; Ak V, 180. (El subrayado es mío).

Dios, o de un entendimiento unificador, es la expresión de la unidad formal suprema de todas las cosas conforme a fines.

La noción de finalidad, tal como se expone en la *Crítica del Juicio*, es un concepto *a priori* que tiene su origen en el juicio reflexionante. Lo que las categorías significan para el entendimiento y la libertad –como autonomía– para la razón práctica, eso es lo que la finalidad significa para el juicio reflexionante. Una diferencia no despreciable respecto de los principios de las otras dos facultades es que el principio *a priori* del Juicio tiene una validez subjetiva, pues como afirma en la primera introducción a la *Crítica del Juicio* –que Kant no llegó a publicar–, en el concepto de una finalidad de la naturaleza el fin no se pone en el objeto, «sino exclusivamente en el sujeto y su facultad de reflexionar»[229]. No hay que pensar, por tanto, que Kant admita la existencia de causas finales en la naturaleza; lo que afirma es que todo nuestro conocimiento de la naturaleza está condicionado por la suposición de que los diversos fenómenos naturales se articulan conforme a leyes en el seno de un sistema que los unifica en su diversidad, es decir, que los hace inteligibles. La finalidad es condición de inteligibilidad, por eso alude Kant a esa suposición de un entendimiento que estuviera en la base de la unidad de las leyes empíricas de la naturaleza.

El principio de finalidad no es un concepto de la naturaleza ni de la libertad, sino tan sólo la única manera que tenemos de proceder en la reflexión sobre los objetos de la naturaleza. La facultad del juicio, en otras palabras, se asienta sobre el presupuesto de que es posible una ordenación cognoscible de la naturaleza, para lo cual se presupone asimismo que hay una concordancia de la naturaleza con nuestra facultad de conocimiento. El principio de finalidad como principio trascendental de la facultad de juzgar es algo que esta facultad se da a sí misma y, por ello, según Kant, el Juicio goza de una autonomía muy especial que denomina *heautonomía* (legislación dada por el sujeto a sí mismo), para distinguirla de la autonomía del entendimiento o capacidad de prescribir leyes a la naturaleza. Tal *heautonomía*, que en otros lugares de esta misma *Crítica* denomina simplemente autonomía, coincide sustancialmente con la autonomía de la voluntad que expone en la *Crítica de la razón práctica*. Lo característico de esta tesis es el reforzamiento de la dimensión subjetiva y reflexiva del

229. *Crítica del Juicio*, Primera Introducción; Ak XX, 216. Unas páginas más adelante escribe que el concepto de finalidad «no puede ser un concepto objetivo de la naturaleza, sino que es obtenido simplemente de la relación subjetiva de ésta con una facultad del espíritu» (Ak XX, 221).

juicio, que se confirma por el hecho de que la experiencia no puede nunca mostrarnos la realidad de esos fines que afirmamos en la naturaleza, «a no ser que la hubiera precedido ya un razonamiento que introdujera subrepticiamente el concepto de fin en la naturaleza de las cosas, sin tomarlo de los objetos y de su conocimiento de experiencia, y lo usara, pues, más para hacer comprensible en nosotros la naturaleza, según la analogía con una base subjetiva del enlace de las representaciones, que para conocerla por fundamentos objetivos»[230]. El concepto de finalidad es relativo al conocimiento y no pertenece a la realidad misma; dicho en término kantianos, no es constitutivo de la experiencia, sino meramente regulativo.

El que la finalidad sea para el entendimiento es lo que la relaciona con el sentimiento de placer y dolor como facultad del espíritu intermedia entre las de conocer y desear, pues cuando se comprueba la concordancia de una ley de la naturaleza con nuestra facultad de conocer, tal concordancia produce una sensación de placer, lo cual –a juicio de Kant– es un claro indicio de que hay algo que permite hablar de una finalidad de la naturaleza para el entendimiento. Esta finalidad puede adoptar dos modos, que dan lugar a las dos partes en que se divide la *Crítica del Juicio*: la representación *estética*[231] de la finalidad y la representación lógica, que da lugar a la teleología. La *Crítica del Juicio*, comprenderá, pues, una «Crítica del juicio estético» y una «Crítica del juicio teleológico».

a) *Crítica del juicio estético*

El juicio estético tiene lugar cuando la representación no se relaciona con el objeto, sino con el sujeto y su sentimiento y, por tanto, afecta al estado del espíritu. Este juicio no es conocimiento, es decir, no proporciona el concepto de un objeto, sino que es algo previo que contiene las condiciones subjetivas del conocimiento y que se caracteriza porque a él va unido un placer. Lo que es juzgado como base del placer es la simple forma del objeto –no lo material de su sensación–, con lo cual Kant piensa haber dado con un *a priori* estético válido universalmente, porque se

230. *Ibíd.*, § 61; Ak V, 359-360.

231. Debe tenerse en cuenta que el término «estético» es empleado aquí por Kant con el significado que actualmente tiene –relacionado con la belleza y el arte– y no con el significado etimológico –equivalente a sensibilidad– con que lo empleaba en la primera *Crítica*.

apoya en lo subjetivo que puede presuponerse en todos los hombres. Más que de universalidad en sentido estricto, se trata de una generalización de lo subjetivo. En esta oscilación entre lo particular y lo universal se sitúa la estética kantiana. En ella, el placer y el dolor son algo estrictamente subjetivo que, al no ser comunicable, no puede constituir un elemento de conocimiento; lo universal, en cambio, está del lado de lo que Kant denomina la «capacidad universal de comunicación del estado de espíritu»[232].

El placer característico del juicio estético no consiste en lo *agradable* –que expresa siempre un interés–, ni tampoco en lo bueno –que, según Kant, está igualmente unido a un interés en su objeto–, sino que ha de ser un placer desinteresado, que es el que se da en el juicio de gusto. Agradable es aquello que deleita y se refiere a una inclinación; bueno lo que es aprobado o apreciado y obedece, pues, a una estimación; en cambio, *bello* dícese de lo que sólo place y la complacencia –añade– es la única satisfacción libre y desinteresada. Lo bello suscita la adhesión ante la armonía o concordancia producida por el libre juego de las facultades del espíritu –imaginación y entendimiento– en su relación mutua; a su vez, esa armonía en el libre juego de las facultades que determina un objeto como bello se fundamenta en un principio *a priori* que es la finalidad subjetiva, o sea, la nueva forma de la finalidad. Estamos aquí ante un *juicio de gusto puro*, que es aquel que tiene «sólo la finalidad de la forma como fundamento de determinación»[233]. A la finalidad meramente formal la denomina Kant «finalidad sin fin», en el sentido de que todo fin lleva siempre consigo un interés y, en cambio, la satisfacción que proporciona lo bello es desinteresada, pues no apunta a ningún tipo de contenido o determinación objetiva, sino a la pura forma de la finalidad, que tiene carácter ideal. Se plantea entonces el problema de la universalidad del juicio de gusto, dado que éste se funda en un principio subjetivo que determina el placer o disgusto sólo mediante el sentimiento y no mediante conceptos. Para salvar la universalidad, Kant afirma que tal principio sólo puede considerarse como un «sentido común estético», esencialmente diferente del entendimiento común o «sentido común lógico». Ese sentido común estético es una mera forma ideal –que no se funda, por tanto, en la experiencia– y puede ser tomado como subjetivo-universal, de manera que exija así la aprobación universal como si se tratara de un principio objetivo.

232. *Crítica del Juicio*, § 9; Ak V, 217.

233. *Ibíd.*, § 14; Ak V, 223.

A lo largo de la exposición de esta primera parte de la *Crítica del Juicio*, se observa que Kant busca superar la tesis racionalista, representada por Baumgarten, según la cual la estética es la teoría de la sensibilidad entendida como un conocimiento inferior y más confuso que el intelectual, pero análogo a éste, que tiene por objeto la belleza. Para Baumgarten, lo bello es algo objetivo y absoluto; por tanto, otorga la primacía al contenido o materia, situándose así en el polo opuesto a lo que será la tesis kantiana. Pero Kant rechaza también la solución empirista, que se queda en lo agradable y no es capaz de elevarse hasta lo bello, esto es, de enunciar un juicio de gusto con validez universal, debido a su exclusivo atenimiento a la sensación. Situado entre ambas posturas, Kant realiza un esfuerzo considerable por proporcionar a la estética una consistencia propia que le dote de autonomía. Para ello, en primer lugar, la asigna a las facultades superiores del alma, por encima del conocimiento sensible, y trata después de que no sea absorbida por las otras dos facultades –la de conocer y la de desear–, otorgándole su propio principio *a priori* –la finalidad– y su campo de aplicación –el arte– y encomendándole además la función de enlazar las otras dos facultades y sus respectivos ámbitos de aplicación –la naturaleza y la libertad–, tal como señala en este texto: «la facultad de juzgar proporciona el concepto intermediario entre el concepto de naturaleza y el de libertad, que hace posible el tránsito de la razón pura teórica a la razón pura práctica, de la conformidad con leyes, según la primera, al fin último, según la segunda y proporciona ese concepto en el concepto de una *finalidad* de la naturaleza»[234].

El análisis de lo bello da paso a la exposición de la «analítica de lo sublime», con lo que Kant amplía la crítica del juicio estético dando cabida a un nuevo aspecto que guarda con lo bello una comunidad de fondo –pues tanto lo bello como lo sublime coinciden en que placen por sí mismos–, pero que tiene también diferencias apreciables. Estas diferencias se reducen fundamentalmente a dos: en primer lugar, lo bello que se dice de la naturaleza se refiere a la forma del objeto, mientras que lo sublime puede encontrarse en un objeto sin forma; de manera que frente a la limitación, propia de la forma, a la que apunta lo bello, lo sublime dice más bien ilimitación. Esta diferencia influye en la satisfacción, que en el caso de lo bello tiene un carácter positivo de afirmación de la vida, mientras que en lo sublime es más bien una admiración o respeto, es decir, placer negativo y se relaciona con la emoción. La segunda diferencia

234. *Ibíd.*, Intr.; Ak V, 196.

afecta al ámbito de aplicación de uno y otro sentimiento: lo bello se refiere de modo principal a objetos de la naturaleza y lo sublime en cambio sólo se refiere a ideas de la razón, de donde concluye que el bien moral ha de representarse como sublime, pues despierta sobre todo el sentimiento de respeto. Por consiguiente, así como para lo bello de la naturaleza hay que buscar un fundamento fuera del sujeto –con todas las precisiones que hay que tener en cuenta de acuerdo con la teoría kantiana expuesta más arriba, en la que se subraya vivamente el aspecto subjetivo y formal de todo juicio de gusto–, para lo sublime la base está sólo en el sujeto y su propio modo de pensar. Lo bello place sin interés; lo sublime place precisamente por su resistencia contra el interés de los sentidos. En lo sublime hay, pues, una dimensión de renuncia y de violencia a la propia inclinación que hace que la disposición del espíritu hacia lo sublime sea semejante a la que tiene respecto a la moral.

La crítica del juicio estético incluye también unas interesantes consideraciones sobre el arte y el genio. Comienza afirmando que el arte se distingue de la naturaleza, porque aquel se basa en una reflexión de la razón, y también de la ciencia, ya que ésta es una facultad teórica, mientras que el arte es práctico. De lo bello –observa– no se ocupa la ciencia, sino el arte. Por otro lado, «el arte bello es arte del genio»; con estas palabras introduce sus consideraciones acerca del concepto de genio, que sería retomado –con un significado que va más allá del alcance kantiano– por el pensamiento romántico. Genio es el talento o don natural que impone reglas al arte o, de modo más preciso, «la capacidad espiritual innata *(ingenium)* mediante la cual la naturaleza da la regla al arte»[235].

La figura del genio tiene un carácter ambivalente que Kant utiliza para su propósito. Así, por un lado, al afirmar que las bellas artes son artes del genio, rechaza que haya unas reglas conceptuales en la base del juicio estético, sin que eso signifique ausencia de toda regla. Precisamente, la naturaleza da la regla al arte *en el sujeto*, señala Kant; es, pues, el genio el que prescribe esos principios y de este modo el arte bello sólo es posible como producto del genio. ¿Cuáles son entonces las características que posee el genio? En primer lugar, la *originalidad*, basada en su talento, superior al del simple artesano o técnico; en segundo lugar, sus productos han de ser modelos o *ejemplares* y no fruto de imitación, lo cual significa que el genio se comporta respecto de sus productos como *naturaleza*, debido a que las ideas tienen en él su origen y procedencia, sin que sea capaz

235. *Ibíd.*, § 46; Ak V, 307.

de explicar cómo se encuentran en él, a qué plan obedecen, ni pueda comunicarlas a otros para que puedan crear productos iguales. En resumen, el genio destaca por su singularidad irrepetible unida a una dimensión natural y espontánea que escapa a toda racionalización. Kant no llega a las cotas de la teorización romántica sobre el genio –su concepto es más limitado–, pero lo anticipa en parte y rompe con algunas de las ideas tradicionales respecto al arte y la belleza, como cuando afirma que la figura del genio –del artista, en suma– es totalmente contraria al espíritu de imitación. Da así un fuerte impulso a la concepción del arte como creación, más que como imitación, y contribuye a dotar de autonomía a la estética, fuera del ámbito del conocimiento teórico. No obstante, Kant admite que también para los genios hay un límite que no pueden traspasar y señala que, aunque la manifestación del genio y la del gusto son compatibles en una obra de arte, en caso de que haya que sacrificar algo, ha de ser del lado del genio, de modo que el arte debe ser antes bello que ingenioso.

La exposición de la teoría estética kantiana culmina con la «dialéctica del juicio estético», con el fin de organizar la *Crítica del Juicio* según la estructura de las dos primeras Críticas. La dialéctica del juicio estético se ocupa de la exposición de la antinomia del gusto y de su posterior solución. Esta antinomia se apoya en dos lugares comunes a los que es habitual acudir –señala Kant– cuando se trata este tema: «cada cual tiene su propio gusto» y «sobre el gusto no se puede disputar». Estas afirmaciones dan lugar a la *tesis* de la antinomia del gusto, que expresa así: «el juicio de gusto no se funda en conceptos, pues de otro modo se podría disputar (decidir por medio de pruebas) sobre él»[236]. Sin embargo –observa– hay otra fórmula pacíficamente poseída por todos que puede expresarse así: «sobre el gusto se puede discutir (aunque no disputar)». Esta frase se contrapone a las anteriores, ya que si hay discusión, es signo de que puede haber acuerdo, lo cual se opone al principio de que «cada cual tiene su propio gusto», con lo que tenemos la *antítesis* de la antinomia: «el juicio de gusto se funda en conceptos, pues de otro modo, no se podría, prescindiendo de su diferencia, ni siquiera discutir sobre él (aspirar a un necesario acuerdo de otros con ese juicio)»[237].

La solución de la antinomia la encuentra Kant en el doble sentido del término «concepto»: todo juicio de gusto ha de referirse a un concepto, sin lo cual carecería de validez universal y de comunicabilidad, pero eso no es

236. *Ibíd.*, § 56; Ak V, 338.
237. *Ibíd.*, 338-339.

óbice para que no sea demostrable *por* un concepto; es decir, el juicio de gusto no pertenece a la facultad de conocer, no es de índole intelectual. El concepto del entendimiento es determinable por medio de los predicados de la intuición sensible que puedan corresponderle; en cambio, el concepto que está en la base del juicio de gusto es el concepto de razón de lo suprasensible, un concepto tal que no se deja determinar por intuición alguna y que, por tanto, es indeterminado e indeterminable. La solución de la antinomia consiste en que en la tesis se afirme que «el concepto de juicio no se funda en conceptos *«determinados"* y en la antítesis que «el juicio de gusto, sin embargo, se funda en un concepto, aunque indeterminado (a saber: el del sustrato suprasensible de los fenómenos)»[238]. Esta solución kantiana apunta, como puede apreciarse, a la conquista de un espacio autónomo e intermedio entre la razón teórica y la razón práctica, basándose en la distinción entre conceptos del entendimiento e ideas. Dentro de las ideas, distingue entre *ideas de la razón*, que al referirse a un concepto de lo suprasensible no pueden nunca ser referidas a una intuición, e *ideas estéticas*, que son representaciones referidas a una intuición «según un principio meramente subjetivo de la concordancia de las facultades de conocer unas con otras (de la imaginación con el entendimiento)»[239]. La idea estética es, pues, una representación *inexponible* de la imaginación y la idea de la razón un concepto *indemostrable* de la razón, porque ninguna proporciona conocimiento de un objeto.

Al final de la crítica del juicio estético ofrece Kant en un breve parágrafo su propia aportación a la vieja disputa en torno a las relaciones entre ética y estética. Su tesis se resume en esta frase: «lo bello es el símbolo del bien moral»[240]. Con ello quiere decir que la belleza es una expresión indirecta o análoga de la moralidad, que entre la estética y la moral hay una estrecha relación, de modo que la mejor propedéutica para el gusto es el desarrollo de ideas morales, dirá más adelante.

238. *Ibíd.*, § 57; Ak V, 340-341.
239. *Ibíd.*, 342.
240. *Ibíd.*, § 59; Ak V, 353.

b) *Crítica del juicio teleológico*

Esta segunda parte de la *Crítica del Juicio* comienza con una afirmación de principios, en la que se recuerda que en la naturaleza no encontramos fundamento alguno para hablar de una finalidad *objetiva*. No obstante, señala también que «el juicio teleológico, al menos problemáticamente, se emplea con derecho para la investigación de la naturaleza»[241], en la medida en que establece unos principios de observación e investigación que, junto a otros, resultan útiles para someter los fenómenos de la naturaleza bajo reglas. La inclusión de la causalidad final en la explicación de la naturaleza nos permite pensar ésta no como un mero mecanismo ciego, sino como una técnica con facultad propia; la finalidad se comporta así como un principio regulativo.

La pregunta por la finalidad objetiva –de la que se ocupa en la crítica del juicio teleológico– es paralela a la cuestión acerca de la finalidad subjetiva, planteada en la Crítica del juicio estético. Común a ambas es el carácter formal de la finalidad, que implica que ésta no hace posible el concepto del objeto, ya que no tiene un carácter real: soy yo el que introduzco la finalidad, no soy empíricamente determinado por ella, y «no necesito para ella ningún fin particular fuera de mí en el objeto»[242]. El juicio según el cual admitimos una finalidad en la naturaleza es un juicio intelectual según conceptos –no es, pues, un juicio estético–, que da a conocer una finalidad objetiva. Esta finalidad no es meramente extrínseca, sino primera y fundamentalmente interna, es decir, la cosa que es concebida como fin de la naturaleza ha de guardar una relación interna recíproca entre sus partes y con el todo. Este enlace causal, a diferencia de la causalidad eficiente, se llama *nexo final* y tiene un carácter ideal. Hablar de finalidad interna significa hablar de auto-organización, en cuanto que un ser organizado es más que una máquina: ésta posee sólo fuerza motriz, mientras que un organismo tiene además, y en sí, fuerza formadora, la cual no puede ser explicada de modo exclusivamente mecanicista.

La naturaleza es concebida como un cuerpo que se organiza a sí mismo y en el que los seres organizados deben ser pensados como fines, proporcionando el fundamento de una teleología que la simple finalidad externa no es capaz de suministrar. Lo propio de un organismo es la

241. *Ibíd.*, § 61; Ak V, 360.
242. *Ibíd.*, § 62; Ak V, 365.

interrelación de las partes que lo componen y su común referencia al todo; de ahí que sea adecuado exponer la «idea de la naturaleza entera como un sistema según la regla de los fines»[243]. Este procedimiento sirve de hilo conductor para la investigación de la naturaleza, la cual postula como algo inevitable el uso del «modo de juzgar teleológico», ya que hay objetos que sólo podemos pensar de acuerdo con la idea de fin.

La aceptación de la teleología por parte de Kant supone la confrontación con el mecanicismo imperante en buena parte del pensamiento europeo de la época, el cual –ya desde F. Bacon– ridiculizaba toda explicación finalista para atenerse sólo a la causalidad eficiente, que es lo único empíricamente comprobable o, al menos –como en el caso de Hume–, susceptible de una creencia garantizada por la costumbre. La cuestión teleológica aparece en Kant a propósito de lo que llama la «antinomia del juicio teleológico», producido por el enfrentamiento de los modos de explicación de los fenómenos –el físico o mecánico y el teleológico o técnico–, que se resumen en dos máximas contradictorias: «toda producción de cosas materiales es posible según leyes meramente mecánicas» (tesis) y «alguna producción de cosas materiales no es posible según leyes meramente mecánicas», sino que exige la ley de las causas finales, que es diferente del mecanicismo, ya que se trata en este caso de «la causalidad de una causa del mundo que obra según fines»[244], esto es, de modo inteligente.

En la solución de la antinomia, Kant pasa revista a las diferentes teorías propuestas sobre la finalidad de la naturaleza, que reduce a dos fundamentales: el *idealismo*, que niega la verdad de nuestros juicios teleológicos por considerarlos meramente subjetivos y carentes de realidad, y el *realismo*, que pretende explicar la posibilidad de una naturaleza mediante la idea de las causas finales, dotadas de intencionalidad. Dentro de la postura realista, el *hilozoísmo* admite la posibilidad de una materia viviente –lo cual es para Kant impensable– y el *teísmo* –tesis más plausible, pero insuficiente– trata de demostrar que realmente se da una finalidad en la naturaleza. Lo cierto es que, dada la limitación de nuestra facultad cognoscitiva, sólo podemos poner en claro que «de ningún modo debemos buscar en la materia un principio de determinadas relaciones finales, sino que no nos queda manera alguna de juzgar la producción de sus productos como fines de la naturaleza más que, por un entendimiento superior, como

243. *Ibíd.*, § 67; Ak V, 379.
244. *Ibíd.*, § 71; Ak V, 389.

causa del mundo»[245]. La teleología conduce directamente a la teología natural.

El problema que se le plantea a Kant no es nuevo, pues ya lo afrontó en *El único fundamento posible para una demostración de la existencia de Dios* y en la primera *Crítica* y apunta al núcleo mismo de su agnosticismo. En la *Crítica del Juicio* lo formula así: «el concepto de una causalidad de la naturaleza según la regla de los fines, más aún, según la de un ser tal que no puede sernos dado de ningún modo en la experiencia, es decir, la de un ser fundamento primero de la naturaleza, si bien puede ser pensado sin contradicción, no puede, empero, valer para determinaciones dogmáticas, porque como no puede ser sacado de la experiencia, ni es exigible para la posibilidad de la misma, no puede serle asegurada por ningún medio su realidad objetiva»[246]. La existencia de ese ser inteligente no pasa de ser un principio exclusivamente subjetivo que, sin embargo, nos resulta indispensable para situarlo en la base de esos fines de la naturaleza.

En una interesante nota que comprende el parágrafo 76 de la *Crítica del Juicio*, explica Kant las razones de su actitud. Esta se basa en la distinción entre razón y entendimiento: la primera es la facultad de los principios y tiende a lo incondicionado, mientras que el entendimiento se halla siempre condicionado, pues sus conceptos son deudores de la intuición empírica, que es la que les proporciona realidad objetiva. El diferente estatuto de la razón y del entendimiento hace que aquella no contenga principios constitutivos, sino sólo regulativos, que son las ideas, carentes de valor objetivo. Ante esta situación, el entendimiento actúa limitando la validez de las ideas al conjunto de la especie humana. Esta limitación introduce una condición, según la cual la idea de un ser infinitamente inteligente sólo puede ser pensada de acuerdo con la naturaleza de nuestras facultades cognoscitivas, sin que el fundamento de tal afirmación haya que buscarlo en el objeto. En resumen, el concepto de un ser absolutamente necesario es siempre un concepto problemático, inasequible para el entendimiento humano y válido sólo de modo condicionado.

La antinomia del juicio teleológico –recordémoslo– recaía en el conflicto que tiene lugar entre la explicación mecanicista de la causalidad de los fenómenos y la explicación teleológica o técnica. Para solucionar la cuestión, Kant se esfuerza por mostrar cómo no hay incompatibilidad entre

245. *Ibíd.*, § 73; Ak V, 395.

246. *Ibíd.*, § 74; Ak V, 397.

ambos modos de explicación, recurriendo a la distinción entre fenómeno y cosa en sí: «como, sin embargo, es al menos posible considerar el mundo material como mero fenómeno, pensando algo como cosa en sí (que no es fenómeno), que sea su sustrato, y poner bajo éste una intuición intelectual correspondiente (aunque no sea la nuestra), se hallaría entonces un fundamento real, suprasensible, aunque para nosotros incognoscible, de la naturaleza, a la cual pertenecemos nosotros mismos; así pues, lo que en ella es necesario como objeto de los sentidos lo consideraríamos según leyes mecánicas y, en cambio, la concordancia y la unidad de las leyes particulares con las formas correspondientes, que debemos juzgar como contingentes respecto de aquellas leyes, las consideraríamos (con la naturaleza entera en un sistema), como objeto de la razón, según leyes teleológicas»[247]. Los principios mecánicos y teleológicos pueden, pues, coexistir en la explicación de la naturaleza siempre y cuando se sometan a un principio superior que está fuera de ambos y contiene el fundamento de ambos. La contradicción aparente se logra obviar acudiendo a un principio superior, pero éste, al ser suprasensible, no puede proporcionar conocimiento objetivo.

El problema, que adquiere un cierto carácter paradójico, es que la causalidad mecánica resulta a todas luces insuficiente para la razón humana, por lo que se hace necesario acudir a la teleología; pero de la causalidad según fines, totalmente indispensable para la facultad de juzgar y para la investigación de la naturaleza, no puede encontrarse fundamento en la experiencia, sino que hay que buscarlo en un entendimiento originario –como causa del mundo–, que no es más que una hipótesis exigida por la razón cuya existencia efectiva es indemostrable y cuya naturaleza y modo de obrar nos resultan incognoscibles. La situación en que se encuentra Kant es desconcertante: por un lado, la idea de finalidad le resulta necesaria para dar una explicación convincente de la causalidad natural; por otro, esa idea conduce inevitablemente a la de un sustrato suprasensible del que nuestra razón no puede tener concepto positivo alguno. Si se abandona la teleología, se renuncia a la búsqueda de los principios, que es la tarea que secularmente se ha propuesto la filosofía; si en cambio se acepta la teleología, se corre el riesgo de que la razón se extravíe en exaltaciones poéticas, que no proporcionan conocimiento ¿Qué hacer?

La «metodología del juicio teleológico», última parte de la *Crítica del Juicio*, está dedicada a estudiar las relaciones que la teleología guarda con la ciencia de la naturaleza y con la teología, con el fin de aclarar el estatuto

247. *Ibíd.*, § 77; Ak V, 409.

del principio teleológico y hallar una salida del círculo al que se acaba de aludir. A este propósito, se pregunta Kant: «¿Qué lugar corresponde a la teleología? ¿Pertenece a la (propiamente llamada) ciencia de la naturaleza, o a la teología?»[248]. La respuesta que da es que no pertenece a una ni a otra, debido a que sus principios no son determinantes, como exige cada una de estas ciencias, sino sólo reflexionantes y se limitan a afirmar que, de acuerdo con la constitución de nuestro entendimiento, sólo podemos pensar el origen de los seres de la naturaleza según causas finales, pero no se determina cuál sea, en sí, el origen de tales seres. Son, pues, principios subjetivos, no objetivos. En conclusión, «la teleología, como ciencia, no pertenece a doctrina alguna, sino sólo a la crítica y, por cierto, a la de una facultad particular de conocer, a saber, el Juicio»[249]. A pesar de ello, se relaciona con la ciencia natural y con la teología, en cuanto que proporciona el método según el cual debe considerarse la naturaleza e influye también en la relación que ésta guarda con la teología.

El desarrollo de la teleología le lleva a afirmar que el hombre, considerado como ser moral –como noúmeno–, es el *fin final* de la creación, al cual se ordenan todas las cosas naturales. Mediante su libertad, puede el hombre someter la naturaleza o, al menos, mantenerse sin recibir un influjo de ésta que vaya contra su propio fin. Kant, aun pretendiendo conciliar naturaleza y libertad, lo que en realidad hace es profundizar la disyunción entre ambas. La filosofía clásica admitía una dimensión natural de la voluntad que expresa una inclinación o tendencia hacia el fin último, que es la felicidad. En tal planteamiento, el fin tiene un carácter real –objetivo, podríamos decir en terminología kantiana– y no meramente ideal. Pero Kant no puede aceptar una tesis semejante, porque para él toda finalidad no puede ser más que una exigencia de las condiciones del entendimiento humano: nunca pueden hallarse fines en la naturaleza. El sistema de los fines, en cuanto que sólo puede tener su origen en el juicio reflexionante, es una magna hipótesis, un *como si* llevado hasta sus últimas consecuencias, pero que, por necesario que resulte para el entendimiento, es en sí mismo objetivamente indeterminable; no es más que un ideal inalcanzable.

En los últimos parágrafos de la *Crítica del Juicio* vuelve Kant sobre las pruebas de la existencia de Dios y –como ya hizo en la *Crítica de la razón pura*– distingue entre una *teología física* y una *teología moral* o ético-teología. La primera no permite descubrir un *fin final* de la creación

248. *Ibíd.*, § 79; Ak V, 416.

249. *Ibíd.*, 417.

y ni siquiera llega a preguntar por él; es una vía clausurada ya desde la primera Crítica, que sólo invita a buscar una teología –afirma Kant–, pero que no es capaz de producir alguna, pues hay inconmensurabilidad entre ambas. La teología moral, por su parte, corrige los defectos de la física y funda una teología propiamente dicha, al entender al hombre como ser moral, dotado de libertad, como fin final de la creación, para considerar a partir de aquí el mundo como un todo en conexión, según fines, lo cual le permite relacionarlo con una causa inteligente del mundo y pensar los atributos y naturaleza de esa causa, determinando su concepto. Se trata, no obstante, de una teología que no se apoya en prueba teórica alguna y que admite la existencia de un legislador universal del mundo basándose en puros motivos morales. Hay, pues, un *argumento moral* de la existencia de Dios, que Kant formula en estos términos: «tenemos que admitir una causa moral del mundo (un creador del mundo) para proponernos un fin final conformemente a la ley moral, y tan necesario como es ese fin, así de necesario es admitir lo primero (...), a saber, que hay un Dios»[250]. Es un argumento, aclara explícitamente Kant, que sólo tiene un alcance moral y subjetivo. El carácter moral de la prueba no afecta sólo al tipo de certeza de quien la admite, sino que determina también el concepto o idea de Dios que en ella es alcanzado y así observa que la prueba concluye en la «existencia de un creador *moral* del mundo, es decir, de un Dios»[251].

El Dios de Kant admitido como un postulado de la razón práctica es exclusivamente un Dios moral; no tiene realidad ontológica, sino sólo moral. Se confirma así de nuevo la disyunción entre el orden teórico y el práctico –naturaleza y libertad, teleología física y teleología moral–, como dos reinos o ámbitos con independencia mutua, cuya unificación –que, como el propio Kant señala, tendría que venir de lo suprasensible o trascendente– no se logra establecer.

El concepto de un ser trascendente es indispensable para la razón, pero problemático e inasequible para nuestro entendimiento; es más, lo trascendente es definido por Kant como lo «imposible, según las condiciones subjetivas del entendimiento humano»[252]. La trascendencia, en el sentido más estricto del término, no tiene cabida en la filosofía kantiana. La idea de Dios se plantea en el contexto de una rigurosa inmanencia, como algo que no existe con independencia de mi propio pensamiento. El argu-

250. *Ibíd.*, § 87; Ak V, 450.
251. *Ibíd.*, 453.
252. *Ibíd.*, § 76; Ak V, 403.

mento moral tiene, pues, un carácter muy limitado, sobre todo si observamos que el fin final, concepto fundamental de la teleología que permite remontarse hasta la idea de Dios, sólo tiene un uso para la razón práctica, según leyes morales. Lo único que la teleología proporciona es un fundamento para admitir la posibilidad de ese fin final, pero no autoriza a concluir en una teología, pues ese Dios no podemos conocerlo, sino sólo *pensarlo*. Esta limitación de la prueba moral contiene, no obstante, una innegable utilidad, pues, al no concedérsele a la razón el poder de determinar teóricamente lo más mínimo de la naturaleza del ser supremo, se impide –así piensa Kant– que la teología se convierta en *teosofía,* que admite conceptos trascendentes, con lo que sume a la razón en el error, o que se deslice hacia el antropomorfismo *(demonología)* o la ilusión mística *(teurgia)* o supersticiosa *(idolatría).* Teóricamente, sólo cabe una determinación negativa de lo suprasensible.

Como ya adelantó en la primera y la segunda *Crítica*, Kant insiste en que la existencia de Dios y la inmortalidad del alma no son hechos, ni pueden ser objeto de opinión, sino exclusivamente asunto de fe *(res fidei)* y tiene para nosotros una realidad objetiva en el sentido práctico. En este momento culminante del desarrollo especulativo kantiano se pone de relieve que en la interna articulación entre las ideas trascendentales (yo, el mundo, Dios), el yo es el que ocupa el lugar central desde el que se han de juzgar las otras dos ideas. Así, por lo que respecta al mundo, no sólo afirma Kant que el hombre es el último fin de la naturaleza, sino que además el mundo tiene carácter fenoménico y lo que de él conocemos a través de la experiencia es condicionado por las formas *a priori* de la sensibilidad del sujeto humano, formas que en el *Opus postumum* concebirá como producto de la espontaneidad del sujeto –«criaturas de mi facultad representativa»[253], dirá textualmente–, que el sujeto se da a sí mismo y ya no en el sentido receptivo que tenían en la Estética trascendental. Esta postura le llevará a afirmar que la experiencia es obra del entendimiento y, por eso, «no puedo decir que yo *tengo* esta o aquella experiencia, sino que yo me la *hago*, y este sistema de percepciones vale para cualquiera»[254]. El mundo, en suma, es lo que yo decido que sea, lo que el sujeto constituye desde sí mismo. En cuanto a Dios, la prioridad del yo, en torno al cual gira la idea de Dios, se aprecia desde el momento en que la afirmación de realidad objetiva de la idea de Dios obedece a una exigencia de la razón práctica y

253. *Opus postumum*, Ak XXII, 45.

254. *Ibíd.*, Ak XXII, 444.

tiene valor real sólo en relación a ella. Parece, incluso, que el postulado de la existencia de Dios es un medio necesario para la propia afirmación de la dignidad del sujeto: «el supremo fin final que tenemos que realizar, aquello solamente mediante lo cual podemos llegar a ser dignos de ser nosotros mismos fin final de una creación, es una idea que tiene para nosotros realidad objetiva en sentido práctico, es una cosa»[255]. Dios, en suma, es mera condición de posibilidad de que el hombre como ser moral viva de acuerdo con lo que la ley moral le propone; pero es además una condición de posibilidad que el hombre encuentra en su propia conciencia moral, merced a la libertad, ese «principio en nosotros que puede determinar la idea de lo suprasensible en nosotros y, por ello, también la del mismo fuera de nosotros, para un conocimiento, aunque sólo posible en el sentido práctico»[256].

7. La «Cuarta Crítica» y el «Opus postumum»

Bajo el título de «Cuarta Crítica», algunos estudiosos del pensamiento kantiano designan el conjunto de escritos –el primero de los cuales data de 1784– dedicados a cuestiones de filosofía práctica, en los que se aprecia la aplicación de los principios de la filosofía trascendental a diferentes aspectos del saber directamente relacionados con las preocupaciones e intereses fundamentales del hombre. El criterio seguido no es, como fácilmente puede comprobarse, estrictamente cronológico –ya que se encuentran obras anteriores a la *Crítica del Juicio* e incluso a la *Crítica de la razón práctica*–, sino sobre todo temático. Desde este punto de vista, estos escritos –algunos de ellos muy breves e incluso ocasionales, si se los compara con las grandes obras kantianas– adquieren una cierta unidad y resultan de indudable interés, en la medida en que completan el proyecto filosófico kantiano y ponen de relieve la dimensión práctica y humanista que está en su base, así como la centralidad de la idea de libertad, uno de los conceptos claves de su pensamiento.

255. *Crítica del Juicio*, § 91; Ak V, 469.
256. *Ibíd.*, Ak V, 474.

Los temas en torno a los cuales se agrupan estos escritos son principalmente tres: la religión, la historia y el derecho, a los que puede añadirse también la pedagogía. En las páginas que siguen me ocuparé sólo de los tres primeros, que expondré en sus líneas generales. Entre estos temas se da una interna trabazón que se articula en torno a la historia, pues ésta –realización temporal de la libertad– es concebida como progreso que tiene por objeto la ejecución de un plan para llevar a cabo una constitución con un doble aspecto: exterior (tarea del derecho, que se orienta al establecimiento de un Estado perfecto o Estado Universal de Derecho) e interior (cometido de la religión). En definitiva, bajo la trama que forman la historia, el derecho y la religión, se asiste a un mero intento de armonizar naturaleza y libertad.

a) Filosofía de la religión

La doctrina kantiana sobre la religión se halla expuesta fundamentalmente en *La religión dentro de los límites de la simple razó*n, cuya primera edición es de 1793. Cabe añadir un breve trabajo de 1794 –*El fin de todas las cosas*–, algunas páginas de *El conflicto de las facultades* (1798), así como ideas expuestas en la trilogía crítica, especialmente en la *Crítica de la razón práctica* y en la *Crítica del Juicio*.

Los temas que integran la llamada «Cuarta Crítica» responden a la tercera de las cuestiones que resumen todos los intereses de la razón –«¿qué puedo esperar?»–, pero es sin duda a la religión, en estrecha unión con la moral, a la que de modo más directo compete la respuesta a este interrogante.

En el prefacio a la primera edición de *La religión dentro de los límites de la simple razón* subraya Kant que la moral se basta a sí misma y no tiene necesidad alguna de la religión ni de la idea de un ser superior al hombre por medio del cual éste conozca su deber. Sin embargo, poco después afirma que «la moral conduce indefectiblemente a la religión, ampliándose así hasta la idea de un legislador moral todopoderoso, exterior al hombre, en cuya voluntad reside un fin último (de la creación del mundo), que puede y debe ser igualmente el último fin del hombre»[257]. La vía para ar-

257. *La religión dentro de los límites de la simple razón*, Ak VI, 6.

monizar ambas afirmaciones la proporciona el propio Kant, al observar que «aunque la moral, para su propio uso, no tenga necesidad de la representación de un fin que debería preceder a la determinación de la voluntad, bien puede ocurrir que tenga una relación necesaria con un fin de ese género, no como un fundamento, sino como las consecuencias necesarias de las máximas adoptadas en conformidad con las leyes»[258]. La moral, pues, conduce a la religión como una de sus consecuencias, pero absolutamente hablando no tiene necesidad de ella o, lo que es lo mismo, la religión no entra en la constitución de la moralidad.

Este primer acercamiento a los textos ha permitido poner un poco más en claro el significado que la religión tiene para Kant. En el prefacio a la segunda edición, de 1794, hay ya una explícita referencia a los sentidos de «religión»: uno amplio, que contiene el elemento histórico de la revelación, y otro estricto, que la entiende como un sistema racional o religión moral. Ahora bien, Kant advierte que no se trata de dos círculos exteriores uno al otro, sino concéntricos, lo cual, teniendo en cuenta que por religión en sentido estricto ha de entenderse *religión de la razón*, implica que la religión revelada e histórica está internamente traspasada de racionalidad y en definitiva a ello se reduce.

La obra de Kant a la que estamos aludiendo no tiene por fin construir una religión de la pura razón deducida *a priori*, empresa vana e ideal –a juicio de Kant–, sino buscar lo que de racional hay en la religión, pues está convencido de que el concepto mismo de religión es un puro concepto de razón. A partir de esta noción de religión moral como concepto de razón, juzga la religión revelada, que se ve así sometida al tribunal de la razón. La distinción que se establece entre la religión «dentro de los límites de la simple razón» y la religión racional *a priori* es significativa, ya que en el primer caso se admite la posibilidad de una religión revelada, aunque continúa siendo la razón la que tiene la última palabra, toda vez que «la verdadera religión se establece y puede mantenerse ahora y en lo sucesivo por medio de argumentos racionales»[259].

La proximidad, que casi es solapamiento, entre religión y moral se debe a una concepción de la religión entendida como «conocimiento de nuestros deberes como mandamientos divinos»[260], que le lleva a afirmar que la religión no es sino «la moral en relación con Dios como legisla-

258. *Ibíd.*, Ak VI, 4.
259. *Ibíd.*, Ak VI, 84.
260. *Crítica del Juicio*, Ak V, 481.

dor»[261]. Tal concepto de religión, reducida a la moral[262], rechaza toda fundamentación en un conocimiento teórico de Dios; por eso, en un breve trabajo de 1791, tras afirmar que son vanas todas las tentativas de la pretendida sabiduría humana para penetrar en las vías de la sabiduría divina, es decir, toda teodicea especulativa, añade que cabe una teodicea auténtica, pero de la razón práctica, que es «más asunto de fe que de ciencia», en la que, como pone de relieve la figura bíblica de Job, la moralidad no se fundamenta en la fe, sino la fe en la moralidad; entonces –añade Kant–, se establecerá «no una religión del interés, sino de la buena conducta»[263]. La religión, en el sentido estricto del término, no exige un saber firme acerca de la existencia de Dios, sino que basta una aceptación problemática, una hipótesis que parte de este *minimum* de conocimiento: es posible que haya un Dios. La teología, por otro lado, tiene sólo valor para la religión, es decir, para el uso práctico de la razón, en el aspecto subjetivo.

La doctrina del *mal radical* es un elemento fundamental de la filosofía kantiana de la religión y de ella se ocupa en la primera parte de *La religión dentro de los límites de la simple razón.* A juicio de algunos expositores, el concepto de mal radical desempeña, por lo que respecta a la religión, una función semejante a la del *factum* de la ley moral en la *Crítica de la razón práctica* y es lo que hace posible la religión. En el hombre hay, observa Kant, una inclinación al mal que es innata, como lo muestra la experiencia. Esta afirmación se opone al optimismo ilustrado que sostenía que el mundo avanza ininterrumpidamente hacia lo mejor y que en la misma naturaleza humana se encuentra esa disposición positiva. La inclinación al mal coexiste con una disposición original al bien en la naturaleza humana. La diferencia entre disposición e inclinación es que, aunque ambas sean innatas, esta última puede representarse como contraída por el hombre, como un carácter de su especie, y es una inclinación moral, es decir, surge de la libertad; en este sentido, es un acto *(pecado original)* y, al mismo tiempo, fundamento de todo acto contrario a la ley. Kant lo define como un «acto inteligible, cognoscible solamente por la razón sin ninguna

261. *Ibíd.*, § 89; Ak V, 460.

262. En *El conflicto de las facultades*, Kant escribe que «la religión no se distingue en ningún punto de la moral por su materia, es decir, por su objeto, pues se refiere en general a las obligaciones; pero difiere de la moral sólo por la forma, es decir, que es una legislación de la razón para dar a la moral, por medio de la idea de Dios surgida de esa misma moral, una influencia sobre la voluntad humana para el cumplimiento de todos los deberes» (Ak VII, 36).

263. *Sobre el fracaso de todos los intentos filosóficos de teodicea*, Ak VIII, 267.

condición de tiempo»[264]. La inclinación al mal, además de moralmente mala –ya que es debida a la libertad humana– es innata e inextirpable, pues se enraiza en la naturaleza humana misma, por eso «podemos, pues, llamar a esta inclinación una inclinación natural al mal y, puesto que ha de ser siempre de suyo culpable, podemos llamarla a ella misma un *mal radical* innato (pero no por ello menos contraído por nosotros mismos) en la naturaleza humana»[265]. El calificativo de *radical* se debe a que el mal corrompe el fundamento de todas las máximas.

Expuesta así la tesis en sus líneas principales, se pregunta Kant a continuación por el origen del mal. En primer lugar, rechaza la enseñanza tradicional de la transmisión del pecado original por herencia de nuestros primeros padres, pues piensa que el origen del mal no es temporal, sino racional: cada acción del hombre no deriva de un estado precedente, sino que tiene que ser considerada «como si el hombre hubiese incurrido en ella inmediatamente a partir del estado de inocencia»[266]. Kant propugna aquí una libertad absoluta, totalmente autónoma e independiente, dueña de sí, que encuentra su manifestación adecuada en el carácter puntual, instantáneo, de cada acción libre. Lo que se echa en falta, sin embargo, es la noción de hábito, que Kant pasa por alto en su búsqueda de la pureza y originariedad de la acción libre. Para explicar el origen del mal acepta el relato del Génesis, pero lo interpreta como una representación figurada que puede servir de ayuda, aunque no lo explica en toda su radicalidad. El origen del mal, afirma, permanece insondable para nosotros, pues sólo ha podido surgir del mal moral y, sin embargo, hay en la naturaleza una disposición originaria al bien. El relato bíblico deja abierta la esperanza de una superación del mal por el bien, pero es sobre todo nuestra conciencia la que nos recuerda que *debemos* ser mejores, luego *podemos*.

En la pugna por el restablecimiento del bien y la victoria sobre el mal se aprecia, como un nuevo signo distintivo del concepto kantiano de religión, el carácter superfluo y añadido de la revelación sobrenatural, la cual, aunque no es directamente rechazada, sino admitida como una posibilidad, es relegada a un lugar secundario. Lo que el hombre ha de llegar a ser debe hacerlo él mismo, es decir, debe ser efecto de su libertad autónoma. Pero aquí surge un agudo problema: ¿Cómo puede el hombre, que libremente ha caído en el mal, salir de él, si esta caída ha corrompido el fundamento

264. *La religión dentro de los límites de la simple razón*, Ak VI, 31.

265. *Ibíd.*, Ak VI, 32.

266. *Ibíd.*, Ak VI, 41.

de todas las máximas de conducta? No se trata, explica, de que el hombre se limite a ser *legalmente* bueno, esto es, de que actúe conforme a la ley, sino que ha de ser bueno *moralmente*, lo cual no puede lograrse mediante una reforma paulatina, sino mediante una revolución, una especie de renacimiento o de nueva creación –la evocación bíblica es aquí evidente– que haga de él un hombre nuevo.

La corrupción, a juicio de Kant, no es total, no lleva consigo una destrucción, sino que deja a salvo un germen del bien, que no es otro que la noción de ley como fundamento supremo de las máximas y el deber de aceptarla en toda su pureza, como un motivo impulsor suficiente por sí mismo. Salir del mal y entrar en el bien es lo que se entiende por conversión. En el origen de la religión moral se encuentra una *conversión*, ya que la religión «no ha de ser puesta en los dogmas y observancias, sino en la intención de corazón de observar todos los deberes humanos como mandamientos divinos»[267]. La tarea de la conversión, la lucha por el dominio del principio bueno sobre el malo, consiste en que nos elevemos al ideal más alto de perfección moral representado en la figura de Cristo como «arquetipo de la intención moral en su total pureza»[268]. Para Kant, la figura de Cristo es la personificación de una idea que reside en nuestra razón moral legisladora y tiene validez práctica; es decir, no sólo no deja claro el carácter divino de Cristo, sino que tampoco reconoce su dimensión personal y su realidad histórica. Hay en Kant una inclinación a interpretar los textos bíblicos en un sentido meramente simbólico.

La religión exclusivamente moral propuesta por Kant hace superflua la creencia en los milagros, en los misterios y en los medios de gracia o sacramentos; tiene como ser superior a Dios entendido como «soberano moral del universo»[269] y, en lo que respecta a la dimensión social, propia de toda religión, impulsa a los hombres a reunirse en una sociedad encaminada al mantenimiento de la moralidad, es decir, en una *comunidad ética* provista de una legislación moral, meramente interna, que sólo puede realizarse mediante la forma de una iglesia. Esta se llama *iglesia invisible* en cuanto que designa la simple idea de unión de los hombres bajo el gobierno moral divino, e *iglesia visible* cuando es entendida como la realización efectiva de esa unión. La verdadera iglesia es la que representa el reino moral de Dios sobre la tierra y tiene los siguientes rasgos distintivos:

267. *Ibíd.,* Ak VI, 84.
268. *Ibíd.*, Ak VI, 61.
269. *Ibíd.*, Ak VI, 99.

universalidad y *unidad, pureza* –es decir, los motivos impulsores han de ser exclusivamente morales–, *libertad* e *inmutabilidad*.

La universalidad exige que la iglesia se funde sobre una *fe religiosa pura*, que –a diferencia de la *fe histórica*, basada en hechos y, por tanto, de validez particular– es una fe racional, universalmente comunicable: «es superstición creer que una fe histórica es un deber y que contribuye a la salvación»[270]; por el contrario, «sólo la fe religiosa pura, que se funda enteramente en la razón, puede ser reconocida como necesaria, por lo tanto como la única que distingue a la iglesia verdadera»[271]. Fe histórica es la que se funda en una revelación y da lugar a manifestaciones de culto y estatutarias que no son propias de una religión moral pura; no es una fe de la razón, sino una fe eclesial y, por tanto, no es *una*: hay tantos tipos de fe eclesial como formas de iglesia. Por el contrario, la religión puramente moral sólo puede ser *una*: «así como sólo hay *un* Dios, también sólo *una* religión»[272]; lo que se multiplican son las diversas creencias, pues todas ellas no son sino diversos modos de la fe eclesial. En resumen, la fe eclesial o histórica –no se olvide que ésta es la fe revelada– es impura, pues se basa en apoyos sensibles, y tiene una función propedéutica; además, lleva consigo un principio de acercamiento a la fe religiosa pura, que hace que progresivamente vaya despojándose de esas bases empíricas que la sustentan para que «finalmente reine sobre todos las pura religión racional»[273].

El tránsito gradual de la fe eclesial a la religión universal de la razón constituye una verdadera revolución, no exterior ni violenta, sino interior, que lleva en germen la instauración de un «reino de Dios *–moral,* reconocible por la razón– sobre la tierra y que tiene su plasmación en el Cristianismo, pues éste –asegura Kant– efectuó una revolución total en las doctrinas de la fe al esforzarse por introducir una religión moral pura que sustituyera a las prescripciones externas de la ley judaica. En esta tarea, la religión revelada o histórica ha resultado ser provechosa, al facilitar a un amplio número de personas el acceso a unos principios a los que, de todos modos, hubieran podido y debido llegar por sí mismos; pero lo cierto es que «una vez que la religión así introducida está ahí y ha sido dada a conocer públicamente, en adelante todos pueden convencerse de la verdad de

270. *El conflicto de las facultades*, Ak VII, 65.
271. *La religión dentro de los límites de la simple razón*, Ak VI, 115.
272. *Ibíd.*, Ak VI, 104; cfr. *Sobre la paz perpetua*, Ak VIII, 367 nt.
273. *Ibíd.*, Ak VI, 121.

ella por sí mismos y por su propia razón»[274]. Es decir, la sustancia de la verdadera religión es la religión de la razón, pues aun en el caso de que se llegara a olvidar que hubo una revelación sobrenatural, la religión mantendría, no obstante, toda su certeza y fuerza argumentativa.

En otro lugar define así los dos tipos fundamentales de religión: «la religión en la que yo he de saber de antemano que algo es un mandamiento divino para reconocerlo como deber mío es la religión *revelada* (o necesitada de una revelación); por el contrario, aquella en la que he de saber primero que algo es un deber, antes de que pueda reconocerlo como mandamiento divino, es la *religión natural*»[275]. En la religión natural –a fin de cuentas, la verdadera, a la que se ordena la religión revelada– el hombre es el que ocupa el lugar central, el punto de referencia de todo lo demás, incluido Dios, quien es relegado a un segundo término: «la verdadera religión no ha de ser puesta en saber o profesar lo que Dios hace o ha hecho para que nosotros lleguemos a la beatitud, sino en aquello que nosotros hemos de hacer para ser dignos de ello»[276]. Si Dios todavía ocupa un lugar en la religión, es exclusivamente como un Dios relativo a nosotros, pues «para nosotros, no se trata tanto de saber qué es Dios en sí mismo (su naturaleza), sino qué es para nosotros como ser moral»[277].

Cuando no se respeta el orden que Kant considera correcto sino que, por el contrario, se hace prevalecer la religión revelada sobre la religión de la razón, se produce la *ilusión religiosa* consistente en atribuir a un medio un valor en sí en lugar del fin. A esta ilusión se opone el siguiente principio moral, que no necesita –según Kant– demostración alguna: «todo lo que, aparte de la buena conducta de vida, se figura el hombre poder hacer para hacerse agradable a Dios es mera ilusión religiosa y falso servicio a Dios»[278], esto es, pura superstición. Basado en este principio, declara espurias gran parte de las manifestaciones de culto, porque estima que con ellas el hombre ofrece todo a Dios, salvo su intención moral, que es lo único a lo que debe aspirar una fe religiosa pura, cayendo así en la superstición de pretender agradar a Dios mediante acciones que puede el hombre realizar sin tener por ello que ser bueno. El rigorismo kantiano convierte la búsqueda de la pureza de intención en algo desencarnado, propio de una

274. *Ibíd.*, Ak VI, 155-156.
275. *Ibíd.*, Ak VI, 153-154.
276. *Ibíd.*, Ak VI, 133.
277. *Ibíd.*, Ak VI, 139.
278. *Ibíd.*, Ak VI, 170.

razón «pura» en la que no se refleja el hombre entero en su plenitud personal.

Frente a la insuficiencia de la fe histórica, que impide que pueda ser tomada como la condición suprema de una fe universal, surge «un conocimiento práctico que, aun reposando únicamente en la razón y no necesitando de ninguna doctrina histórica, sin embargo está tan cerca de todo hombre, incluso del más simple, como si estuviese escrito literalmente en su corazón: una ley que no hay más que nombrar para entenderse en seguida con cualquiera acerca de su autoridad, y que comporta en la conciencia de todos obligación *incondicionada*, a saber: la ley de la moralidad; y, lo que aún es más, ese conocimiento conduce ya por sí solo a la fe en Dios, o al menos determina él solo el concepto de Dios como el de un legislador moral, por lo tanto conduce a una fe religiosa pura que es para todo hombre no sólo concebible, sino también digna de honor en el más alto grado (...). Así pues, no sólo es prudente empezar por esta fe, y hacer que le siga la fe histórica que armoniza con ella, sino que es también un deber hacer de ella la condición suprema bajo la cual, únicamente, podemos esperar ser partícipes de la salvación (...); con todo, el que profesa la fe moral está también abierto a la fe histórica, en la medida en que la encuentra provechosa para la vivificación de su intención religiosa pura; sólo de este modo, la fe histórica tiene un valor moral puro»[279]. Este largo texto representa un buen resumen del pensamiento kantiano en lo que concierne a la dimensión exclusivamente moral de la religión y a la relación de la fe religiosa pura con la fe histórica.

La idea de Dios que se trasluce en este texto –y que hemos visto aparecer también en otros lugares– ha llevado a Goldmann a señalar, desde una perspectiva marxista, que «en el pensamiento kantiano Dios no es más que la expresión de eso absoluto a lo cual el hombre no puede renunciar, pero que tampoco puede alcanzar con sus propias fuerzas; es un sustituto del hombre en el cielo, y por eso acechado siempre por el peligro de ser reemplazado allí el día en que, merced al progreso de la vida y del pensamiento humano, el hombre reclame por fin sus derechos»[280]. Ciertamente, el Dios de Kant no es el Dios cristiano; el hecho de que admita el cristianismo y lo considere incluso como la religión más excelsa no impide que la despoje de muchos de sus dogmas y enseñanzas que le son imprescin-

279. *Ibíd.*, Ak VI, 181-182.

280. GOLDMANN, L., *Introducción a la filosofía de Kant*, Amorrortu, Buenos Aires, 1974, p. 198.

dibles para preservar su identidad, o los interprete en un sentido meramente alegórico y figurado. Especial importancia tiene la cuestión de lo sobrenatural, que Kant considera sólo como una posibilidad o hipótesis. En éste, como en otros aspectos de su filosofía de la religión, Kant sostiene doctrinas que incluso parecían revolucionarias a los luteranos de su época y le convierten en uno de los precursores del protestantismo liberal. Pero con todo, la afirmación de Goldmann citada más arriba requiere precisiones, pues quizá no tiene suficientemente en cuenta la doctrina kantiana del mal radical como clave de su filosofía de la religión, de manera que puede decirse que, si bien Kant considera superflua la creencia en los milagros, los misterios y en la eficacia de los medios que producen la gracia, el tema del mal continúa siendo un misterio que hace que en su pensamiento permanezca un residuo específicamente religioso, que se resiste a disolverse en categorías racionales. Como ha señalado Bruch, la teoría kantiana de la religión conduce a «esta situación paradójica: el hombre tiene necesidad de redentor, pero debería poder ser, sin embargo, su propio redentor»[281].

b) *Filosofía del derecho*

El segundo de los temas que abarca la «Cuarta Crítica» no se limita, como podría deducirse de un simple enunciado, a un estudio de la filosofía jurídica kantiana, sino que se inscribe en el ámbito más amplio de la filosofía política y especialmente en este sentido nos interesa aquí. La obra donde Kant trata más extensamente esta cuestión es la *Metafísica de las Costumbres* (1797), cuya primera parte lleva por título: «Principios metafísicos de la doctrina del Derecho». A esta obra hay que añadir dos escritos más breves: *En torno al tópico: «Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica”* (1793) y *Sobre la paz perpetua* (1795) y un artículo de 1797: *Sobre un presunto derecho de mentir por filantropía*. Sin embargo, debido a la estrecha relación entre religión, derecho e historia en el pensamiento de Kant, en los escritos que tratan preferentemente una de estas cuestiones se encuentran frecuentes referencias a las otras dos, como por ejemplo ocurre en el siguiente texto de *La religión dentro de los límites de la simple razón:* «un *estado civil de derecho* (político) es la relación

281. BRUCH, J. L., *La philosophie religieuse de Kant*, Aubier-Montaigne, Paris, 1968, p. 77.

de los hombres entre sí en cuanto están comunitariamente bajo *leyes de derecho públicas* (que son en su totalidad leyes de coacción). Un estado *civil ético* es aquel en el que los hombres están unidos bajo leyes no coactivas, esto es: bajo *leyes de virtud*»[282].

Este pasaje confirma la mutua implicación entre los temas que configuran la «Cuarta Crítica» y, de modo especial, establece un cierto paralelismo entre el orden *político* (o del derecho, entendido en sentido amplio) y el *religioso-moral*: el primero tiene que ver con la libertad externa o legalidad y el segundo con la libertad interna o moralidad. A su vez, la historia es el ámbito donde se realiza efectivamente el Estado Universal de Derecho mediante una constitución civil perfecta: «se puede considerar la historia de la especie humana en su conjunto como la ejecución de un plan oculto de la Naturaleza para llevar a cabo una constitución interior y –a tal fin– exteriormente perfecta, como el único estado en el que puede desarrollar todas su disposiciones en la humanidad»[283]. Una constitución jurídica perfecta –afirma en otro lugar– es una idea sagrada e irresistible, «un mandato absoluto de la razón práctica»[284], que hace posible un estado legal que garantice la «paz perpetua», verdadera meta de la historia. El establecimiento de un Estado semejante no sólo no va en perjuicio de la moralidad, sino que, al contrario, constituye una preparación para ésta, de la que es una condición necesaria, pero no suficiente.

A la hora de explicar la constitución de la sociedad civil o política, Kant parte de la distinción –que se remonta a Hobbes– entre estado de naturaleza y estado civil. En el estado de naturaleza –que no es entendido como una situación real, sino como mera hipótesis metodológica–, cada hombre es su propio juez, pues se da la ley a sí mismo. Lo característico de este estado es la ausencia de una autoridad *pública*: en él el hombre se rige conforme al derecho natural, que, según Kant, está basado en principios *a priori* de la razón y es un derecho *privado*. El estado de naturaleza no se opone al estado social, sino al civil o político, pues en él hay sociedad –por ejemplo, la conyugal y la familiar–, pero no Estado, en el sentido de organización política de derecho público. En el estado de naturaleza falta la justicia distributiva –que es lo que determina el estado jurídico propiamente hablando– y por eso es un estado de justicia precaria, en el que si bien la guerra no es abiertamente declarada, sí hay en cambio una

282. *La religión dentro de los límites de la simple razón*, Ak VI, 95.

283. *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, 8ª prop.; Ak VIII, 27.

284. *Metafísica de las Costumbres*, I, apéndice; Ak VI, 372.

constante amenaza. Una consecuencia de ello se aprecia en el derecho de propiedad, que es en el estado de naturaleza algo provisional. Todo esto lleva al hombre a convencerse de que debe salir de ese estado y unirse a los demás hombres, entrando así «en un estado en el que a cada uno se le determine *legalmente* y se le atribuya desde un *poder* suficiente (que no sea el suyo, sino uno exterior) lo que debe ser reconocido como suyo; es decir, que debe entrar ante todo en un estado civil»[285].

El estado civil, por tanto, es aquel en el que se sancionan públicamente y adquieren estabilidad los derechos que eran sólo provisionales en el estado de naturaleza; para ello es necesaria una voluntad –la del legislador– que unifique bajo una *constitución* y con carácter coactivo. La cuestión que entonces se plantea es cómo surge el estado civil. En este punto Kant sigue la teoría contractualista, de la que Hobbes, Locke y Rousseau son los representantes más significados, aunque en cada uno de ellos adquiere matices diferentes. Kant, por su parte, admite que los hombres se unen para formar una sociedad mediante un contrato que da lugar a una *constitución civil*. Este contrato, que es de índole muy peculiar y recibe el nombre de «contrato originario» o «pacto social», sólo puede emanar de la voluntad general y es el único sobre el que puede erigirse una comunidad. Dicho esto, aclara de inmediato, saliendo así al paso de una objeción de Hume, que tal contrato de ningún modo debe entenderse como un *factum* o hecho histórico, sino como «una *mera idea* de la razón que tiene, sin embargo, su indudable realidad (práctica), a saber, la de obligar a todo legislador a que dicte sus leyes como si éstas *pudieran* haber emanado de la voluntad unida de todo un pueblo»[286]. La idea de contrato es un principio racional con un valor sólo regulativo y sirve como supuesto explicativo del origen de la sociedad civil o Estado *(civitas)*, que es la «unión de un conjunto de hombres bajo leyes jurídicas»[287].

La sociedad civil, en cuanto que es un estado jurídico o de derecho, regula sólo las acciones externas de los hombres y tiene por finalidad permitir la coexistencia de la libertad de cada uno con la de todos los demás, es decir, salvaguardar la libertad, lo cual exige que todos los individuos de un pueblo renuncien a su libertad externa, para recobrarla luego como miembros del pueblo considerado como Estado. Esta cesión o re-

285. *Ibíd.*, I, § 44; Ak VI, 312.

286. *En torno al tópico: «Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica»*, Ak VIII, 297.

287. *Metafísica de las Costumbres*, I, § 45; Ak VI, 313.

nuncia no debe ser interpretada como un sacrificio, sino más bien como la recuperación de la verdadera libertad, gracias al abandono de la libertad salvaje que imperaba en el estado de naturaleza. En el estado civil, el ciudadano conserva su libertad, pues solamente ha de obedecer a la ley a la que ha dado su libre consentimiento; además esa libertad es reforzada y garantizada en la sociedad civil por medio del marco jurídico que elimina los posibles obstáculos. Además de esto, el hombre adquiere los atributos jurídicos: la *igualdad* civil respecto de los restantes ciudadanos, y la *independencia*, que consiste en no poder ser representado por ningún otro en los asuntos jurídicos. Esta independencia tiene como una de sus consecuencias la capacidad de votar, que Kant sólo concede a los ciudadanos *activos*, aquellos que son señores de sí mismos y poseen alguna propiedad que los mantenga, pero no a los que denomina *pasivos*, como los empleados, las mujeres y, en general, todos los que no pueden mantenerse por su propia actividad, sino que han de depender de otros.

En lo que respecta a la organización del Estado, Kant comparte la teoría de la separación de poderes, según la cual el poder *soberano* (o legislativo), el *ejecutivo* y el *judicial* se hallan en manos diversas. Tal es el modelo de *constitución republicana*, que se caracteriza por ser representativa y que puede darse bajo la forma de aristocracia o de autocracia (monarquía), pero nunca bajo la forma de democracia, pues, a juicio de Kant, «la democracia es, en el sentido propio de la palabra, necesariamente un *despotismo*»[288].

La teoría política kantiana refuerza el poder del soberano y la obligación de obedecerle y así sostiene que hay que admitir la proposición «toda autoridad viene de Dios», no porque enuncie un fundamento histórico verdadero, sino porque tiene un indudable valor como principio práctico de la razón que subraya el deber de obedecer el poder legislativo existente, sea cual sea su origen. De lo que se sigue que «el soberano en el Estado tiene ante el súbdito sólo derechos y ningún deber (constrictivo)»[289]. Esta doctrina lleva a Kant a negar al ciudadano el derecho de resistencia, que había sido admitido –con algunas limitaciones– por Locke, y a mantener que al súbdito sólo le es lícito quejarse de la injusticia cometida por el gobernante, pero no oponer resistencia, calificando de «crimen de alta traición» –merecedor de la muerte– todo intento de resistir por parte del ciudadano. El pueblo debe, por tanto, soportar todo abuso del poder

288. *Sobre la paz perpetua*, Ak VIII, 352.
289. *Metafísica de las Costumbres*, I; Ak VI, 319.

supremo, incluso si se considerase intolerable, mientras que, por el contrario, el jefe supremo del Estado no puede ser castigado. En lo concerniente al derecho penal, una de las afirmaciones más sorprendentes de Kant es aquella en la que, movido por el afán de atenerse al principio de igualdad, sostiene que «sólo la *ley del talión* puede ofrecer con seguridad la cualidad y cantidad del castigo»[290].

Esta cuestión plantea el problema, muy debatido entre los estudiosos, de si es el derecho natural o el derecho positivo el que en último término prevalece en Kant. En la Introducción a la primera parte de la *Metafísica de las Costumbres* se afirma que la doctrina del derecho natural proporciona los principios inmutables de toda legislación positiva y que el derecho natural es un derecho innato, en el sentido de que corresponde a cada hombre por naturaleza, con independencia de todo acto jurídico. Ahora bien, el derecho natural, tal como Kant lo entiende, se basa en principios *a priori*, no en el conocimiento de la naturaleza humana; es decir, se trata ante todo de un derecho racional que responde a una idea o concepto puro de derecho en el que sólo se tiene en cuenta la *forma* –no la materia– de la relación jurídica que todo derecho implica. Y tal forma, como se aprecia en la doctrina kantiana sobre la propiedad, está condicionada por la idea de un estado civil, de manera que el derecho público o positivo condiciona el derecho natural. Como ha escrito Philonenko, para Kant «el hombre no es ciudadano porque es hombre, sino al contrario, porque es ciudadano, el hombre es hombre»[291].

Por último, tienen especial interés las páginas que Kant dedica al *derecho de gentes* o derecho de los Estados en su relación mutua, como paso para una posible unión de todos los pueblos bajo leyes universales, a la que conduce el *derecho cosmopolita.* Todo ello tiene como punto último de referencia la idea racional de una comunidad pacífica universal que comprenda a todos los pueblos de la tierra, convencido de que la *paz perpetua* es una tarea que paso a paso va resolviéndose hasta acercarse a un fin. En este punto, la posición de Kant respecto a ese Estado Universal varía de unas obras a otras; así, en la *Metafísica de las Costumbres* y en las *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, lo concibe como una confederación de Estados establecida mediante un pacto de na-

290. *Ibíd.*, Ak VI, 332. En el apéndice a esta primera parte de la obra afirma que la ley del talión es, por su forma, «la única idea determinante *a priori*, como principio del derecho penal» (*Ibíd.*, I; Ak VI, 363).

291. PHILONENKO, A., *L'oeuvre de Kant*, II, Vrin, París, 1972, p. 256.

ciones, según la idea de un contrato social originario. En su obra *Sobre la paz perpetua*, en cambio, da un paso más y propone formar «un *Estado de pueblos (civitas gentium)* que –siempre, por supuesto, en aumento– abarcaría finalmente a todos los pueblos de la tierra»[292]. La idea de Estado o república mundial tiene, según Kant, un contenido positivo, mientras que la de federación de Estados es un «sucedáneo *negativo*» que está siempre bajo la amenaza constante de la guerra. Al final de la primera parte de la *Metafísica de las Costumbres* se expone una opinión muy matizada acerca de la posibilidad de lograr la paz perpetua, pues considera que no es cuestión de saber si, desde el punto de vista de nuestro juicio teórico, la paz perpetua es algo o es un absurdo, sino que se ha de actuar con vistas a su establecimiento «como si fuera algo que a lo mejor no es, y elaborar la constitución que nos parezca más idónea para lograrla (...). Y aunque esto último quedara como un deseo irrealizable, no nos engañaríamos ciertamente al aceptar la máxima de obrar continuamente en esta dirección; porque esto es un deber»[293].

La doctrina del derecho tiene como fin final el establecimiento universal y duradero de la paz, dentro de los límites de la mera razón, y por eso el derecho cosmopolita, estrechamente ligado al derecho de gentes, representa el punto culminante de tal doctrina, en la medida en que –de modo semejante a como ocurre en el hombre individual– hace posible el paso del estado de naturaleza de los pueblos, en el que éstos se hallan en una situación de guerra latente entre sí, a un estado legal, que es el único que puede constituir un verdadero *estado de paz* de amplitud universal.

c) *Filosofía de la historia*

La noción de finalidad recorre internamente la filosofía kantiana de la historia, que guarda así una estrecha conexión con la *Crítica del Juicio*, pues, al igual que ésta, constituye un serio esfuerzo por armonizar naturaleza y libertad. En esta armonización o intento de síntesis desempeña el derecho una función de primer orden, como hemos visto, en cuanto que la idea de un estado de derecho establecido en torno a una constitución republicana ofrece el cauce adecuado para esa deseada conciliación. Se puede

292. *Sobre la paz perpetua*, Ak VIII, 357.

293. *Metafísica de las Costumbres*, I, Conclusión; Ak VI, 354-355.

decir, con Lacroix, que «la historia es la que prepara a la naturaleza a someterse a la libertad»[294], valiéndose de la mediación del derecho.

Desde el comienzo de su primer escrito dedicado a la historia afronta Kant la cuestión medular: «Independientemente del tipo de concepto que uno pueda formarse con miras metafísicas acerca de la *libertad de la voluntad*, lo cierto es que las *manifestaciones fenoménicas* de ésta, a saber, las acciones humanas, se hallan determinadas conforme a leyes universales de la Naturaleza, al igual que cualquier otro acontecimiento natural». Planteado así el problema, la introducción de la historia permite explicar la relación entre naturaleza y libertad, como se aprecia en la continuación del texto: «La Historia, que se ocupa de la narración de tales fenómenos, nos hace abrigar la esperanza de que, por muy profundamente ocultas que se hallen sus causas, acaso puede descubrir al contemplar el juego de la libertad humana *en bloque* un curso regular de la misma, de tal modo que cuanto se presenta como enmarañado e irregular ante los ojos de los sujetos individuales pudiera ser interpretado al nivel de la especie como una evolución progresiva y continua, aunque lenta, de sus disposiciones originales». En esta segunda parte del texto, junto a la esperanza depositada en la historia como el «lugar» en el que puede realizarse la conciliación de naturaleza y libertad, se apunta ya la concepción de la historia como progreso. Semejante concepción descansa en el convencimiento de que hay un «hilo conductor» que recorre la entera historia y dota de sentido a todos los acontecimientos que tienen lugar en ella, por eso concluye así el párrafo: «poco imaginan los hombres (en tanto que individuos e incluso como pueblos) que, al perseguir cada cual su intención según su parecer y a menudo en contra de los otros, siguen sin advertirlo –como un hilo conductor– la intención de la Naturaleza, que les es desconocida, y trabajan en pro de la misma, siendo así que, de conocerla, les importaría bien poco»[295]. La tarea del filósofo es, justamente, la de intentar descubrir la *intención de la Naturaleza* que subyace a los hechos históricos.

En el breve escrito *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* se establecen, en nueve proposiciones o principios, las pautas principales que han de dirigir toda concepción filosófica de la historia. En sus líneas generales, la tesis kantiana parte del principio teleológico según el cual las disposiciones naturales tienen una tendencia a su perfección y

294. LACROIX, J., «La filosofía kantiana de la historia», en *Historia y misterio*, Fontanella, Barcelona, 1963, p. 51.

295. *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, Ak VIII, 17.

desarrollo con arreglo a un fin. Entre esas disposiciones, aquellas que tienden al uso de la razón no logran un desarrollo completo y acabado en el individuo, sino en la especie, desarrollo que es conseguido gracias al esfuerzo de las generaciones más antiguas en beneficio de las generaciones posteriores. Expuestos estos principios generales, pasa a examinar el modo en el que se realiza ese desarrollo; la Naturaleza se sirve –afirma Kant– de la «insociable sociabilidad de los hombres», es decir, del conflicto entre dos inclinaciones opuestas que el hombre tiene: la que le lleva a vivir en sociedad y aquella por la que tiende a aislarse o individualizarse. El esfuerzo por superar la tendencia individualista es el que posibilita el desarrollo de los talentos y virtualidades humanas y constituye el primer paso de la barbarie hacia la cultura, del individualismo «natural» a la vida en sociedad: «el hombre quiere concordia –escribe–, pero la Naturaleza sabe mejor lo que le conviene a su especie y quiere discordia»[296]. Por otro lado, la vida en sociedad requiere una estructura organizada, un estado de derecho y este es el principal problema con el que se enfrenta la especie humana, a cuya solución lo fuerza la Naturaleza. El antagonismo generalizado entre los miembros de la sociedad ha de convertirse en causa de un orden legal que articule las disposiciones opuestas e impida su mutua destrucción. El orden legal se convierte, pues, en condición necesaria del desarrollo de las disposiciones humanas y esa es la función encomendada a una *constitución civil*, cuyo establecimiento es la tarea más alta de la Naturaleza para con la especie humana, señala Kant. Ahora bien, se trata de una tarea tan elevada que difícilmente podrá lograrse, debido a que el hombre está hecho de una madera tan retorcida –el ejemplo es de Kant– que de él no puede tallarse nada enteramente recto.

En las tres últimas proposiciones adopta Kant un punto de vista cosmopolita, considerando la especie humana en su conjunto y la historia como una totalidad. También aquí la dirección del curso histórico obedece a un plan secreto de la Naturaleza, la cual actúa «conduciendo paulatinamente a nuestra especie desde el nivel inferior de la animalidad hasta el nivel supremo de la humanidad»[297], que culmina en una confederación de todos los Estados o un estado cosmopolita universal y que constituye la intención suprema de la Naturaleza. En suma, la visión de la historia que se desprende de este primer escrito kantiano es optimista y confía en descubrir el hilo conductor *a priori* que permitirá explicar las aparentes con-

296. *Ibíd.,* 4ª prop.; Ak VIII, 21.
297. *Ibíd.*, 7ª prop.; Ak VIII, 25.

tradicciones y ayudará a predecir los futuros cambios políticos, pero que, sobre todo, contribuirá a consolidar la confianza en que la especie humana se elevará hasta un estado donde podrá desarrollar todas las virtualidades que contiene. No obstante, hay que recordar que el moderado optimismo kantiano tiene como contrapartida una concepción de la historia como progreso marcadamente naturalista, en la que lo decisivo es la idea de *intención de la Naturaleza*, a la que parece someterse la acción de la libertad.

En una recensión a la obra de Herder *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, que Kant publica en 1785, afirma que «la tarea del filósofo consiste en sostener que el destino del género humano en su conjunto es un *progresar ininterrumpido* y la consumación de tal progreso es una mera idea –aunque muy provechosa desde cualquier punto de vista– del objetivo al que hemos de dirigir nuestros esfuerzos conforme con la intención de la Providencia»[298]. También aquí se afirma que la especie humana es la única que alcanza el fin que es vedado a los individuos particulares. Kant se muestra en este punto optimista respecto a la especie y pesimista respecto al individuo y lo mismo ocurre en otro breve escrito del año siguiente –*Probable inicio de la historia humana*–, donde concluye afirmando que el curso de las cosas humanas en su conjunto «no avanza elevándose de lo bueno a lo malo, sino que se despliega poco a poco hacia lo mejor partiendo de lo peor; progreso al que cada uno está llamado por la Naturaleza a colaborar en la parte que le corresponde y en la medida de sus fuerzas»[299].

La segunda parte de la *Crítica del Juicio* proporciona una aportación decisiva, especialmente en los parágrafos 83 y 84. En el primero de ellos se establece que el hombre –desde el punto de vista del juicio reflexionante– es el último fin de la naturaleza, es decir, el que da sentido a todas las demás cosas naturales, que se constituyen como un sistema de fines por referencia al hombre. Ahora bien, este fin es relativo en cuanto que el hombre así entendido es también medio para la conservación de la fina-

298. *Recensiones sobre la obra de Herder «Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad»,* Ak VIII, 65. Hay que hacer notar que, a lo largo de sus escritos sobre filosofía de la historia, Kant considera equivalentes los términos Providencia, Naturaleza y Destino y, a propósito de la Providencia, afirma explícitamente que «lo que sí debe desaparecer es ese concepto, tan usado en las escuelas, de una colaboración o *concurso* divino (*concursus*) en la producción de efectos en el mundo sensible» (*Sobre la paz perpetua*, Ak VIII, 361). El concepto de concurso –observa– sólo resulta conveniente, e incluso necesario, en sentido práctico-moral, referido por completo a lo suprasensible.

299. *Probable inicio de la historia humana*, Ak VIII, 123.

lidad en el conjunto de los restantes miembros que integran la naturaleza. La Naturaleza, afirma Kant, se sirve de las disposiciones naturales del hombre preparándole para que pueda el hombre utilizar aquella en provecho propio, mediante el desarrollo de la capacidad y aptitud que tiene para ello, que es la *cultura*. El medio del que se vale la naturaleza es la *guerra*, esa «empresa profundamente escondida, y quizá intencionada, de la suprema sabiduría», que sirve de «impulso (...) para desarrollar, hasta el más alto grado, los talentos que sirven a la cultura»[300]. Consecuencia de esto es la *sociedad civil*, reino de la legalidad, que inaugura un sistema fundado moralmente. El hombre como *último fin* de la naturaleza es, pues, un primer paso, que ha de ser superado hacia fines más elevados que los meramente naturales y abre las puertas a la consideración del *fin final*, incondicionado, que no puede ser buscado en la naturaleza, pues es exterior a ella. El parágrafo 84 se ocupa de este aspecto bajo el título: «del fin final de la existencia en un mundo, es decir, de la creación misma». La afirmación fundamental es que el hombre es el *fin final* de la creación, pues «sólo en el hombre, pero en él como sujeto de la moralidad, se encuentra la legislación incondicionada en lo que se refiere a los fines, legislación que le hace a él solo capaz de ser un fin final al cual la naturaleza entera está teleológicamente sometida»[301]. Si en el parágrafo anterior se hablaba del hombre como fin último de la naturaleza, ahora se afirma que ese mismo hombre, entendido como noúmeno –esto es, en cuanto ser moral dotado de una facultad que está por encima de lo sensible (la libertad)– es el fin final de la creación entera. Lo que interesa poner de relieve para nuestro propósito es la función mediadora del derecho como condición formal que hace posible el cumplimiento de la intención última de la naturaleza, intención consistente en preparar al hombre a lo que él mismo ha de hacer para ser fin final. Por eso se ha dicho que en Kant la historia se concibe como un progreso jurídico, como profundización y desarrollo del cauce legal que facilita el despliegue de las disposiciones y aptitudes del hombre con vistas a hacer de él un ser que se determine a sí mismo conforme a fines con independencia de la naturaleza, quedando ésta sometida al poder de la libertad.

En un escrito de 1793 pone en relación la doctrina de la tercera Crítica con la idea de progreso en estos términos: «se me permitirá, pues, admitir que, como el género humano se halla en continuo avance por lo que res-

300. *Crítica del Juicio*, § 83; Ak V, 433.

301. *Ibíd.*, § 84; Ak V, 435-436.

pecta a la cultura, que es un fin natural, también cabe concebir que progresa a mejor en lo concerniente al fin moral de su existencia, de modo que este progreso sin duda será a veces *interrumpido*, pero jamás *roto*»[302]. Dos años después, emprende en *Sobre la paz perpetua* un intento de sentar las bases que hagan realizable el objetivo que en las obras anteriores había sido abordado desde una perspectiva teórica; por eso admite con firmeza que el problema del establecimiento del Estado tiene solución, «incluso para un pueblo de demonios», porque no tiene que ver con la moralidad, sino con la legalidad y ésta obedece a la intención de la Naturaleza, la cual «*quiere* a toda costa que el derecho conserve, en último término, la supremacía»[303]. El establecimiento de un estado de derecho no es sólo una esperanza fundada, sino que tiene fuerza de deber y así la paz perpetua «no es una idea vacía, sino una tarea que, resolviéndose poco a poco, se acerca permanentemente a su fin»[304].

En *El conflicto de las facultades* (1798) es donde se halla la última exposición sobre el tema. En esa obra se incluye un escrito –que constituye su segunda parte– con este título: «Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor», que había sido redactado un año antes. El objetivo de Kant es esbozar una historia *profética* en la que sea posible representar *a priori* los acontecimientos futuros. Pero, puesto que la historia es obra de la libertad, sin lo cual no podría ser moral, pronosticar aquello que los hombres –«a los que se puede *dictar* de antemano lo que *deben* hacer, pero de los que no cabe *predecir* lo que harán»[305]– van a realizar efectivamente, es algo que excede nuestra capacidad, pues para ello necesitaríamos situarnos en el punto de vista de la Providencia, o bien reducir la libertad a un mero proceso mecánico natural. Ante la reaparición del dualismo entre naturaleza y libertad, la historia surge como la instancia que impulsa a buscar una solución superadora de ese dualismo, en pos de una armonización entre ambas nociones, y el escenario en el que tal armonización se lleva a cabo. Para ello se requiere una experiencia o *factum* histórico; pues bien, ese acontecimiento o *signo histórico* Kant cree verlo en la Revolución Francesa, tal como se expresa en este conocido texto: «la revolución de un pueblo ple-

302. *En torno al tópico: «Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica»*, Ak VIII, 308-309.

303. *Sobre la paz perpetua*, Ak VIII, 367.

304. *Ibíd.*, Ak VIII, 386.

305. *El conflicto de las facultades*, Ak VII, 83.

tórico de espíritu, que estamos presenciando en nuestros días, puede triunfar o fracasar, puede acumular miserias y atrocidades en tal medida que cualquier hombre sensato nunca se decidiese a repetir un experimento tan costoso, aunque pudiera llevarlo a cabo por segunda vez con fundadas esperanzas de éxito; y, sin embargo, esa revolución –a mi modo de ver– encuentra en el ánimo de todos los espectadores (que no están comprometidos en el juego) una *simpatía* rayana en el entusiasmo, cuya manifestación lleva aparejado un riesgo, que no puede tener otra causa sino la de una disposición moral del género humano»[306]. Lo que hace de la revolución un *signo histórico* que no se olvidará jamás es el hecho de que indica, de modo intemporal y con independencia de los derroteros que haya seguido el acontecer empírico, la *tendencia* de la humanidad en su conjunto hacia lo mejor. La Revolución revela, en suma, una disposición moral del género humano que es la causa moral o principio ideal del progreso, hasta el punto de impedir una marcha atrás en ese progreso hacia lo mejor. Y este pronóstico –asegura Kant– no perderá nada de su fuerza aunque la revolución fracasara y todo volviera a su antiguo cauce.

¿En qué se basa Kant para realizar con tal convencimiento este pronóstico que, como afirma, es válido tanto en la práctica como para la teoría más rigurosa? En el concepto de derecho, que insuflaba en los revolucionarios un fervor y grandeza de ánimo sin par, al erigirse en defensores del derecho del pueblo al que pertenecían. El concepto de derecho es aquí algo puramente moral, sin mezcla de particularismo egoísta, y nos hace aspirar a la idea de una constitución jurídica perfecta. En resumen, la Revolución es un acontecimiento inolvidable, grandioso, porque «ha revelado en la naturaleza humana una disposición y una capacidad de mejora que ningún político hubiera podido argüir a partir del curso de las cosas acontecidas hasta entonces, constituyendo lo único que aúna en el género humano naturaleza y libertad según principios jurídicos internos»[307]. Naturaleza y libertad se unen en el derecho, que se consagra así como lo que hace posible la tan deseada conciliación, ya que en su concepto se incluye, por un lado, la legalidad –entendida sobre todo como proceso regular universal y necesario– de la Naturaleza, y por otro la libertad. El hombre, al mismo tiempo que está sometido a la ley, es colegislador, autor de ella.

Si en el derecho se aúnan naturaleza y libertad y si el progreso en el orden jurídico se confunde con el progreso mismo de la historia, cabe es-

306. *Ibíd.*, Ak VII, 85.
307. *Ibíd.*, Ak VII, 88.

perar que ese progreso conlleve también un aumento de la moralidad. Sin embargo, Kant no es optimista en este punto y afirma que sólo se produce un aumento de los efectos de la legalidad, pues sólo contamos con datos empíricos, mientras que la intención moral de las acciones se nos escapa. Aun así, confía en que el progreso en la legalidad irá disminuyendo la violencia y favoreciendo el cumplimiento de las leyes, de modo que paulatinamente se podrá llegar a la sociedad cosmopolita universal, «sin que con ello haya de aumentar en lo más mínimo –insiste Kant– la base moral del género humano, para lo cual sería indispensable una nueva creación (una influencia sobrenatural)»[308]. La fe en el progreso deja paso a un limitado optimismo ante la condición humana que abre, sin embargo, un resquicio a la esperanza en la Providencia como única condición positiva del progreso.

Sobre la filosofía kantiana de la historia planea este célebre aserto expresado en una de sus obras: «la historia de la *Naturaleza* comienza por el bien, pues es la *obra de Dios*; la historia de la *libertad* comienza por el mal, pues es *obra del hombre*. Para el individuo, que en el uso de la libertad sólo se considera a sí mismo, este cambio vino a significar una pérdida; para la Naturaleza, que orienta hacia la especie su finalidad para con el hombre, representó sin embargo una ganancia»[309]. El agente principal de la historia, según Kant, es la especie, y no el individuo; esto explica el carácter marcadamente político de su concepción de la historia. Las referencias a la moralidad subjetiva no faltan, es cierto, en el conjunto de su filosofía de la historia, pero no es menos cierto que el concepto de libertad que predomina está más próximo al expuesto en la *Metafísica de las Costumbres*, donde se subraya ante todo la dimensión externa de la libertad, donde ésta, considerada en relación a los otros, tiene como resultado la coexistencia de la libertad de cada uno con la de todos según el principio de la ley universal del derecho: «obra externamente de tal modo que el uso libre de tu arbitrio pueda coexistir con la libertad de cada uno según una ley universal»[310]. El progreso indefinido como ley de la especie humana arroja una sospechosa sombra sobre la noción de dignidad personal del hombre.

308. *Ibíd.*, Ak VII, 92.
309. *Probable inicio de la historia humana*, Ak VIII, 115-116.
310. *Metafísica de las Costumbres*, I, Introducción; Ak VI, 231.

d) *El «Opus postumum»*

En una carta fechada en 1795 Kant confiesa hallarse trabajando desde hace años en una obra que debería llevar por título: *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física*. De esta obra, que no llegó a concluir, se conservan las anotaciones, esbozos y apuntes manuscritos –que abarcan desde poco antes de 1795 hasta 1803–, recogidos en doce legajos que fueron publicados íntegramente por primera vez en 1920 bajo el título de *Opus postumum*.

El carácter fragmentario de estas anotaciones, así como la dispersión temática y el laconismo de algunas frases, que recogen escuetas ideas sin desarrollar –sin duda, con vistas a una explicación posterior–, hicieron pensar durante muchos años que esos relatos eran una manifestación de la senilidad de su autor, de una debilidad mental que le llevaba a incurrir en incoherencias y afirmaciones ininteligibles. Esta tesis se ha hecho, sin embargo, insostenible; en su lugar han surgido nuevas interpretaciones que aproximan el contenido del *Opus postumum* a las grandes cuestiones del periodo crítico y, pese a las dificultades textuales, aspiran a poner de relieve, por encima de las contradicciones y divergencias entre algunos pasajes, unas líneas de fuerza que constituirían el armazón o estructura de la obra y establecen así un contexto adecuado para una lectura más coherente del conjunto del *Opus postumum.* Estas interpretaciones han revalorizado el último escrito kantiano y hacen justicia a la intención de su autor, quien en una carta expresa la necesidad de llevar a término la *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física*, pues de lo contrario «quedaría una laguna en el sistema de la filosofía crítica»[311]. No obstante, puede decirse, sin traicionar esta afirmación kantiana, que la preparación de su obra póstuma fue ampliando paulatinamente su alcance hasta constituir una verdadera reinterpretación y profundización de la entera filosofía trascendental.

No es posible llevar a cabo aquí una exposición pormenorizada del contenido del *Opus postumum*; tan sólo pretendo dar cuenta de la relación que guarda con su doctrina anterior, muy especialmente en lo que respecta a las tres ideas trascendentales –el sujeto, el mundo y Dios– que expuso en la primera *Crítica* y que constituyen los puntos fuertes en torno a los cuales se articula el *Opus postumum*, como se desprende del siguiente pasaje:

311. Carta a Garve, 21.IX.1798; Ak XII, 257.

«El objeto supremo de la filosofía trascendental. *Dios*, *el mundo* y el dueño de éste, *el hombre* en el mundo, en un solo sistema que unifica la totalidad de los seres»[312].

En primer lugar, la idea de mundo se presenta circunscrita a la noción de experiencia. Kant insiste en algunas de sus tesis de la *Crítica de la razón pura* y así afirma que «no podemos indagar en la naturaleza otra cosa que aquello que nosotros ponemos en ella»[313]; o, como escribe poco después: «no *a partir* de la experiencia, sino para la posibilidad de la experiencia, son adelantadas *a priori* proposiciones sintéticas en favor de la investigación»[314]. Sin embargo, en un texto sostiene claramente que «la posibilidad de la transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física no se encuentra en que el sujeto sea afectado empíricamente *(per receptivitatem)* por el objeto, sino que se afecta así mismo *(per spontaneitatem)* (...). La experiencia no puede ser ciertamente dada, sino que tiene que ser hecha»[315]. Es el sujeto el que actúa sobre sí mismo y construye la experiencia, de modo que, a fin de cuentas, «no es conocimiento empírico, sino sólo una idea de construcción de un concepto»[316]. Podrían multiplicarse los textos, siempre con el mismo sentido: es el sujeto el que «se afecta a sí mismo y prescribe lo que él mismo ha puesto en la intuición empírica (percepción): él mismo es autor de su representación»[317]. Y tal acto contiene el principio de la posibilidad de la experiencia. Esta doctrina no es totalmente nueva, pues se apuntaba ya en algunos pasajes de la *Crítica de la razón pura*, pero es desarrollada y confirmada de modo explícito en el *Opus postumum*. El sujeto se pone a sí mismo y, mediante esta posición, se hace él mismo objeto; el fenómeno resulta así algo subjetivo –en un pasaje afirma que es una cualidad del sujeto– y la *cosa en sí* no debe ser entendida como una realidad existente, sino más bien como un concepto límite, lo pensable, «mero entre de razón: *ens rationis ratiocinantis*»[318]. En otras palabras, la *cosa en sí* (siempre = X) es simplemente un principio –afirma Kant–, el «principio del conocimiento sintético *a priori* de lo múltiple de la intuición sensible en general y de su ley de

312. *Opus postumum*, Ak XXI, 38.
313. *Ibíd.*, Ak XXII, 286.
314. *Ibíd.*, Ak XXII, 287.
315. *Ibíd.*, Ak XXII, 405.
316. *Ibíd.*, Ak XXI, 10.
317. *Ibíd.*, Ak XXII, 377.
318. *Ibíd.*, Ak XXII, 421.

coordinación»[319]. El *Opus postumum* confirma, pues, el papel preponderante del sujeto y, en este sentido, lleva a su punto culminante la «revolución copernicana» anunciada en el prólogo de la primera *Crítica*, al afirmar en un texto que «nuestras representaciones no son producidas por los objetos, sino que, por el contrario, éstos se rigen por la facultad de representación y de acuerdo con su síntesis»[320].

Por lo que respecta a la idea trascendental –Dios–, constituye el tema principal del primer legajo –uno de los más interesantes– que contiene los últimos fragmentos escritos por Kant, entre finales de 1800 y 1803. Los textos presentan un conjunto abigarrado, con afirmaciones a veces contradictorias que hacen muy difícil precisar cuál es la postura definitiva de Kant en este punto. Lo que está fuera de toda duda es la dimensión práctica o moral de la idea de Dios, motivo por el cual sostiene que «la proposición 'hay un Dios' es una hipótesis necesaria de la razón pura práctica»[321]; el conocimiento de Dios no amplía lo teorético, sino sólo lo práctico. Tesis que coincide sustancialmente con las afirmaciones de sus obras anteriores. Hay no obstante algunos pasajes en los que parece vislumbrarse la posibilidad de una prueba demostrativa de la existencia de Dios, del tipo del argumento ontológico[322], que están en clara oposición a su doctrina fundamental, reafirmada también en este texto del *Opus postumum*: «querer probar directamente la existencia de un ser tal entraña una contradicción»[323]. El único modo de evitar la contradicción entre estos pasajes es admitir que el «argumento ontológico» tiene sólo una vigencia moral, es decir, la existencia a la que se llega es una existencia moral, válida para una conciencia –«no es Dios un ser fuera de mí, sino un pensamiento en mí»[324]–, de un ser moral o idea ético-práctica: «el concepto de Dios es la idea que se hace el hombre, como ser moral, de un ser moral supremo en una relación según los principios del derecho, en la medida en que aquél

319. *Ibíd.*, Ak XXII, 33.

320. *Ibíd.*, Ak XXII, 421.

321. *Ibíd.*, Ak XXI, 151.

322 Véanse, por ejemplo, los siguientes textos: «La mera idea de Dios es al mismo tiempo un postulado de su existencia. Pensar en él y creer en él es una proposición idéntica» (*Ibíd.*, Ak XXII, 109); «un ser que legisla originariamente para la naturaleza y la libertad es Dios (...). La mera idea de él es al mismo tiempo prueba de su existencia» (*Ibíd.*, Ak XXI, 14). Asimismo, puede verse: Ak XXI, 92; XXII, 108; XXII, 113; XXII, 61-62.

323. *Ibíd.*, Ak XXII, 121.

324. *Ibíd.*, Ak XXI, 145.

considera todos los deberes como mandamientos de éste, según el imperativo categórico»[325].

El problema que aquí aparece en toda su radicalidad es el de la trascendencia de Dios, acerca del cual los textos kantianos, una vez más, no son concluyentes: «hay un Dios en el alma del hombre. La cuestión es saber si también existirá en la naturaleza»[326]. Aquí está formulada con exactitud la cuestión, con dos partes claramente diferenciadas: por un lado, respecto a la existencia «en la naturaleza», la respuesta de Kant se atiene a un estricto agnosticismo que entiende el concepto de Dios como una idea autocreada por el sujeto humano –un *ens rationis*– por cuya existencia no tiene sentido preguntarse, pues se trata de un concepto trascendente, que no puede ser objeto de los sentidos; pero, por otro lado, la idea de Dios se impone al hombre con una vigencia particular, de índole moral: «hay un Dios. Pues hay un imperativo categórico ante el cual se doblan todas las rodillas, en el cielo como en la tierra»[327]. Ahora bien, la cuestión sigue en pie: ese Dios en el que vivimos, actuamos y existimos –como escribe Kant evocando un conocido texto paulino–, ¿es independiente del hombre y lo trasciende? La respuesta es problemática y los propios textos dan lugar a interpretaciones opuestas. Así, en uno de ellos se afirma que «no se puede negar que un ser tal exista: pero tampoco puede afirmarse que exista fuera del hombre que piensa racionalmente»[328]. En otros pasajes llega incluso a afirmar que «Dios es la razón ético-práctica legisladora»[329], «la misma razón práctica en su personalidad»[330]. Se trata, en suma, de describir el sentido y alcance de la proposición «hay un Dios en el alma del hombre». Los intérpretes no coinciden en este punto y van desde quienes afirman que Dios –la idea de Dios– ha quedado subsumida en el sujeto pensante como una hipostatización del imperativo categórico, hasta quienes sostienen que Dios es un ser exterior al hombre y trascendente.

En cualquier caso, es claro que el concepto de Dios –como el propio Kant reconoce– es problemático y la trascendencia, si la hay, es exclusivamente de orden moral, pues lo único que nos queda –dejando aparte la

325. *Ibíd.*, Ak XXII, 105. Asimismo: «hay un Dios en la razón ético-práctica, es decir, en la idea de la relación del hombre con el derecho y el deber. Pero no como un ser externo al hombre» (*Ibíd.*, Ak XXII, 60).

326. *Ibíd.*, Ak XXII, 120.

327. *Ibíd.*, Ak XXI, 64.

328. *Ibíd.*, Ak XXII, 55.

329. *Ibíd.*, Ak XXI, 145.

330. *Ibíd.*, Ak XXII, 118.

cuestión de si la idea de Dios es un producto de nuestra razón o, por el contrario, posee realidad– es «la relación moral con este objeto meramente problemático, que deja subsistir sólo la fórmula del conocimiento de todos los deberes humanos como mandatos divinos, cuando el imperativo categórico del deber hace resonar su férrea voz por entre todas las seducciones y cantos de sirena de los estímulos de los sentidos, o también por entre las intimidaciones que amenazan a éstos»[331].

Es significativo que los textos del *Opus postumum* centrados en el tema de Dios se hallen en los últimos legajos que escribió Kant, apenas unos meses antes de su muerte. Se aprecia así cómo en los momentos postreros de su existencia, con un esfuerzo ingente y una admirable capacidad de innovación, seguía ocupado en buscar el lugar que Dios tiene en el conjunto de su sistema. El carácter problemático e incluso contradictorio con que aborda en estos fragmentos las grandes cuestiones filosóficas permite aventurar que el kantismo, como sistema de la filosofía trascendental, presenta un equilibrio inestable y contiene en sí mismo el germen que lleva a sobrepasarlo. Ya en vida, el propio Kant tuvo que defenderse de quienes –como Mendelssohn y Hamann, entre otros– impugnaban su doctrina, o pretendían sacar unas consecuencias, a las que él se resistía, que desembocarían en el idealismo alemán, como es el caso de Fichte.

El peso indiscutible de la especulación kantiana hace que todo planteamiento filosófico posterior haya de entablar un diálogo con ella, teniendo en cuenta sus nociones claves, así como el nuevo modo de plantear las viejas cuestiones filosóficas. No es menos cierto que el kantismo, como toda filosofía verdaderamente tal, abre nuevas vías y suscita problemas que en algunos casos dormitaban desde hacía tiempo, por eso no puede constituir un puerto definitivo de arribada que colme la razón insatisfecha. El desarrollo de la historia de la filosofía demuestra «empíricamente», también en este caso, lo que el afán de superación y la aspiración a saber propios de la razón humana, proclamaba como una evidencia palmaria.

Por encima de todo ello, el estudioso de la filosofía, el enamorado del saber, comparte con Kant una comunidad de intereses, hondamente radicados en lo humano, que hacen que su filosofía no constituya una pieza de museo, sino algo vivo que, a casi dos siglos de distancia, sigue interpelando al hombre actual.

331. *Ibíd.*, Ak XXII, 117.

BIBLIOGRAFÍA

Se señala a continuación una breve relación de aquellas obras que pueden facilitar un estudio más profundo de los autores aquí tratados. No se incluye la referencia bibliográfica de las exposiciones generales de la Historia de la Filosofía.

ALQUIÉ, F., *Malebranche et le rationalisme chrétien*, Seghers, Paris, 1977.

— *Le rationalisme de Spinoza*, P.U.F., Paris, 3ª ed., 1998.

ARANA, J., *Ciencia y metafísica en el Kant precrítico*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1982.

BAUSOLA, A., *Introduzione a Pascal*, Laterza, Roma, 5ª ed., 2003.

BELAVAL, Y., *Leibniz. Initiation à sa philosophie*, Vrin, Paris, 2003.

BRUCH, J.-L., *La philosophie religieuse de Kant*, Aubier-Montaigne, Paris, 1992.

COLOMER, E., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. I. La filosofía trascendental: Kant*, Herder, Barcelona, 2ª ed., 2004.

CORAZÓN GONZÁLEZ, R., *Kant y la Ilustración*, Rialp, Madrid, 2004.

CRUZ PRADOS, A., *La sociedad como artificio. El pensamiento político de Hobbes*, Eunsa, Pamplona, 2ª ed., 1992.

DELBOS, V., *Le Spinozisme*, Vrin, Paris, 2003.

DOMÍNGUEZ, A. (comp.), *Biografías de Spinoza*, Alianza, Madrid, 1995.

DUBOIS, P., *L'oeuvre de Berkeley*, Vrin, Paris, 1985.

ECHEVERRÍA, J., *Leibniz*, Barcanova, Barcelona, 1981.

FARRINGTON, B., *Francis Bacon. Filósofo de la revolución industrial*, Endymion, Madrid, 1991.

FATTORI, M., *Introduzione a Francis Bacon*, Laterza, Roma, 2ª ed., 2002.

FAULKNER, R. K., *Francis Bacon and the project of progress*, Rowman & Littlefield, Lanham, 1993.

FLÓREZ MIGUEL, C., *La filosofía en la Europa de la ilustración*, Síntesis, Madrid, 1998.

GARCÍA LÓPEZ, J., *El conocimiento de Dios en Descartes*, Eunsa, Pamplona, 1976.

GARCÍA MORENTE, M., *La filosofía de Kant: una introducción a la filosofía*, Cristiandad, Madrid, 2004.

GAY, P., *The Enlightenment: An interpretation*, W. W. Norton, New York, 1995-6 (2 vols).

GONZÁLEZ, A. L. (Ed.), *Las pruebas del absoluto según Leibniz*, Eunsa, Pamplona, 1996.

— *El absoluto como «causa sui» en Spinoza*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2000.

GOUHIER, H., *Blaise Pascal: conversion et apologétique,* Vrin, Paris, 2003.

— *La pensée métaphysique de Descartes*, Vrin, Paris, 1999.

— *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, Vrin, Paris, 2003.

GRIMALDI, N., *L'expérience de la pensée dans la philosophie de Descartes*, Vrin, Paris, 1978.

GRIMSLEY, R., *La filosofía de Rousseau*, Alianza, Madrid, 1993.

GUARDINI, R., *Pascal o el drama de la conciencia cristiana*, Emecé, Buenos Aires, 1955.

GUÉHENNO, J., *Jean-Jacques Rousseau*, Ed. Alfons el Magnànim, Valencia, 1990.

HAZARD, P., *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, Alianza, Madrid, 1988.

— *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, Alianza, Madrid, 1998.

JALABERT, J., *Le Dieu de Leibniz*, Garland, New York, 1985.

KUEHN, M., *Kant: una biografía*, Acento, Boadilla del Monte, 2003.

LLANO, A., *Fenómeno y trascendencia en Kant*, Eunsa, Pamplona, 2ª ed., 2002.

MALHERBE, M., *La philosophie empiriste de David Hume*, Vrin, Paris, 2003.

MALHERBE, M., *Thomas Hobbes ou l'oeuvre de la raison*, Vrin, Paris, 1984.

MATHIEU, V., *Introduzione a Leibniz*, Laterza, Roma, 7ª ed., 2002.

MELENDO, T., *J. Locke: Ensayo sobre el entendimiento humano*, E.M.E.S.A., Madrid, 1978.

MELLIZO, C., *En torno a David Hume*, Monte Casino, Zamora, 1978.

MICHON, H., *L'ordre du coeur: philosophie, théologie et mystique dans les «Pensées» de Pascal*, Champion, París, 1996.

MIGNINI, F., *Introduzione a Spinoza*, Laterza, Roma, 9ª ed., 2002.

MORALES, C., *Baruch Spinoza: Tratado teológico-político*, E.M.E.S.A., Madrid, 1978.

NOXON, J., *La evolución de la filosofía de Hume*, Alianza, Madrid, 1987.

ODERO, J. M., *La fe en Kant*, Eunsa, Pamplona, 1992.

OLSCAMP, P. J., *The moral philosophy of George Berkeley*, Kluwer, Dordrecht, 2002.

ORTIZ, J. M., *El origen radical de las cosas. Metafísica leibniciana de la creación*, Eunsa, Pamplona, 1988.

OYARZÁBAL AGUINAGALDE, M., *El conocimiento de Dios según Malebranche*, Eset, Vitoria, 1989.

PACCHI, A., *Introduzione a Hobbes*, Laterza, Roma, 9ª ed., 2004.

PALACIOS, J. M., *El pensamiento en la acción: estudios sobre Kant*, Caparrós Editores, Madrid, 2003.

PASQUA, H., *Blaise Pascal: penseur de la grâce*, Téqui, París, 2000.

PEZOA BISSIÈRES, A., *Política y economía en el pensamiento de John Locke*, Eunsa, Pamplona, 1997.

POLO, L., *Evidencia y realidad en Descartes*, Eunsa, Pamplona, 2ª ed., 1996.

POPKIN, R. H., *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, F.C.E., México, 1994.

RÁBADE, S., *El emipirismo. David Hume*, en ID., *Obras*, vol. II, Trotta, Madrid, 2004.

RESCHER, N., *On Leibniz,* University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 2003.

RODIS-LEWIS, G., *Nicolas Malebranche*, P.U.F., Paris, 1963.

— *L'Oeuvre de Descartes*, Vrin, Paris, 2003 (2 vols.).

— *Descartes. Biografía*, Península, Barcelona, 1996.

ROSSI, M. M., *Berkeley*, Doncel, Madrid, 1971.

ROSSI, P., *Francis Bacon, de la magia a la ciencia*, Alianza, Madrid, 1990.

SALAS, J. DE, *El conocimiento del mundo externo y el problema crítico en Leibniz y Hume*, Universidad de Granada, Granada, 1977.

SINA, M., *Introduzione a Locke*, Laterza, Roma, 8ª ed., 2003.

SOTO, M. J., *Individuo y unidad. La substancia individual según Leibniz*, Eunsa, Pamplona, 1988.

STAROBINSKI, J., *J. J. Rousseau: La transparencia y el obstáculo,* Taurus, Madrid, 1983.

STRAUSS, L., *The Political Philosophy of Hobbes. It's Basis and It's Genesis,* University of Chicago Press, Chicago, 1996.

TIPTON, I. C., *Berkeley. The philosophy of the Immaterialism*, Garland, New York, 1988.

VALJAVEC, F., *Historia de la Ilustración en Occidente*, Rialp. Madrid, 1964.

VERNEAUX, R., *Immanuel Kant. Crítica de la razón pura*, Magisterio Español, Madrid, 2ª ed., 1987.

VIANO, C. A., *Il pensiero politico di Locke*, Laterza, Roma, 1997.

VLEESCHAUWER, H. DE, *La evolución del pensamiento kantiano*, Universidad Nacional Autónoma, México, 1962.

WILLIAMS, J. A., *El argumento de la apuesta de Blaise Pascal*, Eunsa, Pamplona, 2002.

YOVEL, Y., *Spinoza, el marrano de la razón*, Anaya and Mario Muchnik, Madrid, 1995.

ZARKA, Y. Ch., *Hobbes y el pensamiento político moderno*, Herder, Barcelona, 1997.